Misses.

צפנת פענח

Darstellung

und kritische

Beleuchtung

der

jüdischen Geheimlehre.

Von

Isaac Misses.

Given by Mrs Eph M. Epstein

Misses

Erstes Heft.

Krakau, 1862.
In Commission bei Julius Wildt.

צפנת פענח

Darstellung

und kritische

Beleuchtung

der

jüdischen Geheimlehre.

Von

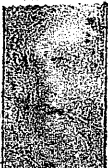
Isaac Misses.

given by Mrs Eph M. Epstein

Mieses

Erstes Heft.

Krakau, 1862.
In Commission bei Julius Wildt.



Kurze Vorerinnerung.

Die Veröffentlichung eines Versuches, die Kabbala objectiv darzustellen, resp. wissenschaftlich zu erläutern, braucht um so weniger erst motivirt und befürwortet zu werden, als man wohl über keinen Ueberfluss an derartigen Leistungen klagen kann, trotzdem dass diese Lehre in das religiöse Leben und Denken eines grossen Theiles der Judenheit tief eingedrungen und eine Klärung der Begriffe über Entstehung, Wesen, vortheilhaften oder nachtheiligen Einfluss derselben gewiss ein Bedürfniss ist.

Die von Dr. Jellinek gesammelten und mit vorzüglichen kritischen Bemerkungen edirten älteren kabbalistischen Piecen, wie einige die jüdische Mystik betreffenden Abhandlungen von Dr. Grätz, so werthvoll sie auch sind, besonders als Materialien, genügen doch bei wei-

tem nicht, um eine Idee von den Hauptprincipien der Kabbala, wie sie sich seit dem 13. Jahrhundert entwickelt und zum völligen System erhoben hat, zu verschaffen, viele dieser Piecen sind eigentlich nur als ausartende Fortsetzungen der ältern Agada zu betrachten, weshalb auch, wie Grätz dieses sebr richtig nachgewiesen hat, die Karäer dieselben den Talmudisten überhaupt, und nicht gerade den Kabbalisten zuschrieben und für die in denselben sich befindenden Meinungen verantwortlich machten. Das von Dr. Jost über diesen Gegenstand in einigen Capiteln (Geschichte des Judenthums u. s. Secten Th. III.) Mitgetheilte, verdient seiner Oberflächlichkeit wegen kaum der Erwähnung.

Ob und inwiefern diese Schrift, von der vorliegende Blätter das erste Heft bilden, diese Aufgabe wenigstens zum Theil gelöst hat, ist natürlich die Sache der Leser zu entscheiden,

nicht des Verfassers, der sich hier nur erlaubt, einige Worte über Tendenz und Form des ersten Heftes voranzuschicken.

Bei den extremen Meinungen, die jetzt über die Kabbala herrschen, muss das Interesse für eine wissenschaftliche Bearbeitung derselben erst durch ein Entgegentreten der beiden Extreme geweckt werden. Während die Einen dieselbe für ein Gewebe des puren Unsinns, des crassesten Antropomorphismus, keiner wissenschaftlichen Begründuug fähig halten, gilt sie den Anderen als die allerhöchste Errungenschaft des Geistes, die aber nur den Auserkorenen, Makellosen, durch göttliche Gnade geoffenbart wird, das menschliche Denken und Forschen aber ist nicht nur unnütz und vergeblich, sondern verderblich und eine unverzeihliche Anmassung. Es wurde daher nicht erst nach Vollendung des ganzen Werkes und erschöpfender Darstellung der Kabbala selbst, sondern gleich im ersten Hefte die Ursachen

und Quellen ihrer Entstehung, ihre Blüthenzeit, die extensive Zunahme und den intensiven Verfall derselben, wie ihre Nützlich- und Schädlichkeit hervorzuheben, und nachzuweisen gesucht, dass sie wohl der wissenschaftlichen Forschung fähig, aber auch derselben unterworfen ist.

Schliesslich erlaubt sich der Verfasser, Sr. Hochwürden dem Krakauer Oberrabbiner Herrn Simon Schreiber, dem Besitzer des in dieser Schrift citirten Manuskriptes des Rabbi Jonathan Eibenschütz, dafür hier öffentlich zu danken, dass ihm durch seine Güte vergönnt war, in demselben Einsicht zu nehmen.

Der Verfasser.

Die jüdische Geheimlehre (ח"ן d. h. חכמה נסתרה), der man auch den Namen Kabbala, Tradition, beilegte, um ihre Jugend zu verbergen und ihr, gleich der wahren uralten Tradition der mündlichen Lehre, einen göttlichen Ursprung zu vindiciren, erlangte in den letzten Jahrhunderten eine grosse Verbreitung, schmuggelte sich in die jüdische Denkungsweise, in das praktische Leben und in die Liturgie ein, ohne jedoch nichts desto weniger hier und da geheime wie öffentliche Gegner zu haben und ohne gleiches Ansehen mit dem Talmud zu geniessen; denn noch immer wird die Norm festgehalten, dass betreffs der casuistischen Fragen ihre Aussprüche in Collisionsfällen, denen des Talmuds weichen müssen.

Einen ganz besondern, grösstentheils nachtheiligen Einfluss aber übte dieselbe seit der letzten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts aus, in welcher Zeit sie sich der besten jüdischen Köpfe, der vorzüglichsten Capacitäten bemächtigt sogar besondere Secten oder Religionsgenossenschaften gebildet hat, von denen diejenigen, die zu sehr ausarteten, offenkundig ein antijüdisches Gepräge annahmen, nicht von langer Dauer sein konnten, und am gesunden Kern des Judenthums scheiterten. Die Secte des Sabattai Zwi ist unter letzteren die bekannteste. — Die sogenannte chassidische Genossenschaft hängt zwar auch dieser Lehre als einer heiligen,

die Seele des Judenthums bildende an, jedoch war — wie anderswo dargethan werden wird — gedachte Lehre nicht der eigentliche Factor ihrer Entstehung, ist nicht die Basis ihrer Gebahrungen, veranlasste auch bei derselben keine wesentliche Uebergriffe, keine Abweichungen vom herkömmlichen orthodoxen Judentume, wesshalb ihr Bestand bis jetzt nicht gefährdet wurde.

Unter den hervorragenden Männern, die sich mit Leib und Seele gedachter Lehre geweiht, selbe zu legitimiren, zum Systeme zu erheben und zu vertheidigen suchten, dadurch aber auch gegen sich eine starke Opposition, einen drohenden Sturm heraufbeschwuren, sind die bekanntesten und epochemachenden, Moses Chajim Luzzatto, Nechemjas Chajun und Rabbi Jonathan Eibenschütz. Trotzdem aber, dass man diese Lehre als eine überlieferte, vom Propheten Elias den Auserkorenen geoffenbarte ausgab, waltet doch zwischen gedachten Männern wie zwischen den kabbalistischen Autoritäten überhaupt, bedeutende Meinungsverschiedenheiten ob, nicht blos in einzelnen untergeordneten Punkten, sondern selbst in den Grundprincipien dieser Lehre. — Wir gedenken in eine Reihe von Monographien das Interessanteste und Belehrendste der von uns über das Leben und die Lehre dieser Männer gesammelten Notizen hervorzuheben und erläuternd darzustellen; wir eröffnen den Reigen mit dem letztgenannten Rabbi Jonathan Eibenschütz, als den grössten und scharfsinnigsten Talmudisten seiner Zeit und als er unseres Erachtens unter diesen Männern am gründlichsten, Kern, Tendenz und Aufgabe dieser Lehre begriffen hat.

Es ist allgemein bekannt, welche Coalition unter den bedeutenden Rabbinen und Gelehrten jener Zeit in Folge einiger von ihm geschriebenen oder ertheilten Amulette

sich gegen ihn gebildet hat, an deren Spitze der bekannte Rabbi Jakob Emden — יעב״ץ genannt — stand, und welche Anstrengung es Eibenschütz gekostet, sich von den Verdächtigungen und Verketzerungen rein zu waschen, zu welchem Behufe er viele andere Gelehrte bewogen hat, theils für ihn in die Schranken zu treten, theils vermittelnd und versöhnend einzuschreiten, ohne dass es ihm dennoch gelungen wäre, alle Gegner aus dem Felde zu schlagen.

Das eigentliche Motiv dieses so schonungslosen Auftretens und beharrlichen Ankämpfens gegen einen Mann wie Eibenschütz, dessen strenge Frömmigkeit in allen jüdischen Observanzen, und vorzügliche Gelehrsamkeit allgemein anerkannt war, bleibt trotz den in dieser Hinsicht veröffentlichten Druckschriften unerklärlich und räthselhaft; es kann dieses um so weniger blos von gedachten Amuletten veranlasst worden sein, als die darin angeblich versteckt sein sollende Anspielungen auf Sabattai Zwi durchaus nicht als evident sich herausstellten und Eibenschütz anderweitige plausible Erklärungen für dieselben angab.

Es fragte sich überhaupt, was denn diese Männer noch damals von dieser Secte zu befürchten hatten, als der grösste Theil derselben bereits der jüdischen Religion factisch abtrünnig wurde und sie als eine schismatische wohl nicht mehr dem Judentume Schaden zufügen konnte; noch weniger konnten sie dem Verdacht Raum geben, Eibenschütz hänge derselben noch an, oder selbst dieses zugeben, dass er für sie heimlich Propaganda machen würde, nachdem er selbe öffenntlich als eine ketzerische und fluchwürdige in Bann gethan. Keineswegs aber können wir der von einigen ausgesprochenen Meinung beipflichten, der ganze Kampf wäre einzig und allein das Werk des Neides und des Hasses gegen

Eibenschütz; die Frömmigkeit dieser Männer ist zu bekannt, als dass man auf sie einen solchen schändlichen Verdacht ruhen lassen soll.

Allein schon aus einem in der Zeitschrift כרם חמד. Theil 3 — leider sehr corrumpirt — abgedruckten Schreiben des Eibenschütz an seinen Gegner den Frankfurter Rabbiner — vulgo פני יהושע — erhellt, dass Eibenschütz kein blos unschuldiger Amulettenschreiber, vielmehr ein tiefer Denker war, den die eingreifenden und bedenklichsten philosophischen Fragen und Zweifel, die Grundprincipien der Religion betreffend, unablässlich beschäftigten, deren endgiltige Lösung aber er in der Geheimlehre — natürlich nach seiner Auffassung derselben — gefunden zu haben vermeinte, wie auch dass er öffentlich ohne allen Anstand dieses Kund gab und seiner Ueberlegenheit in derartigen Themata sich gegenüber seiner Gegner rühmte. „Was haben Sie,“ ruft er im gedachten Schreiben dem Rabbi Josua zu, „für eine genügende Antwort auf die gründlichen Einwendungen der Philosophen gegen die Erschaffung der Welt aus Nichts? oder sollte Ihnen etwa die dunkle desfällige Antwort des Rabbi Isaak Lorje hinreichend scheinen? Auf welche Weise erklären Sie die von den Kabbalisten adoptirte Emanationslehre in der Zeit, nach welcher die Gottheit aus dem potentiellen Zustande vor der Emanation in dem actuellen nach derselben treten musste, was aber ein Antropomorphismus, eine wahre Ketzerei wäre? Wie vertheidigen Sie die Behauptung der Geonim, dass man der Gottheit positive Attribute zuschreiben darf gegenüber den evidenten Beweisen des Maimonides, dass ein solches Verfahren dem reinen monotheistischen Glauben schnurstracks zuwider wäre? Welchen Sinn messen Sie den Segenssprüchen und Gebeten bei der absoluten Vollkommenheit und Unveränderlichkeit Gottes bei?“

Diese und noch viele ähnliche theologisch-kabbalistische Fragen richtet Eibenschütz an seinen Gegner mit Hinzufügung der ironischen Bemerkung, indem ihm — dem Josua — das Verständniss dieser so hohen wichtigen Probleme abgehet, so sollte er, wenn es ihm um die Grundprincipien der Religion ernst wäre, zu ihm wallfahrten, um aus seinem Munde dieses zu erlernen, nicht aber gegen ihn ohne alle Ursache zu kämpfen.

Die Geistesrichtung und kühne Sprache des Eibenschütz, welche sich in diesem Briefe abspiegeln, wären schon hinreichend genug die Muthmassung hervorzubringen, dass es nicht die Amuletten waren, welche die Gegner Eibenschützens so sehr in Harnisch jagten, dass diese vielmehr nur als Vorwand dienen sollten, um dem Volke schwarz auf weiss gegen ihn zu zeigen, im Grunde aber es die kabbalistischen Ansichten Eibenschützens, von denen manche ihnen zu Ohren gekommen sein mögen, die den Gegnern verdächtig und dem Judenthume Unheil drohend vorkamen. Diese Herren waren wohl, wie bekannt, auch Anhänger der Kabbala, die sie als eine heilige, göttliche hochachteten; aber eben darum sollte sie nach ihrer Meinung buchstäblich auf Treue und Glauben angenommen, nicht aber durch den menschlichen Verstand, noch weniger durch nichtjüdische Philosophie erklärt und begründet werden. Jakob Emden besonders war der Mann, der gegen derartige Richtungen am ehesten zu Felde zog; er war ein merkwürdiger Zelotte, fähig, nicht nur sich selbst sein Vermögen und seine sociale Stellung, sondern sogar sein Glauben und Wissen der Erhaltung des streng orthodoxen, herkömmlichen Judenthums zu opfern; selbst mit Geschick philosophirend, war er Feind und Widersacher der Philosophie; an die Wahrheit, Heiligkeit der Kabbala glaubend, versetzt er ihr den ersten gewaltigen Stoss

durch seine scharfe Kritik des Sohars und anderer kabbalistischen Schriften, um nur die etwaigen Uebergriffe dieser beiden Wissenschaften zu verhüten.*) Es ist daher leicht begreiflich, mit welchen verdächtigen Augen er die Verfahrungsweise des Eibenschütz ansehen musste, welcher Philosophie und Kabbala vereinigend den Stein der Weisen gefunden und alle Mysterien der Religion entdeckt zu haben glaubte; welche Befürchtungen ihm die Consequenzen eines solchen Systemes einflössten, um so mehr als Eibenschütz, wie aus obigem Schreiben erhellt, dasselbe öffentlich, mündlich und schriftlich lehrte.

Obige Muthmassungen aber wurden dem Schreiber dieses fast zur Gewissheit als ihm ein 200 Folioseiten starkes Manuscript zu Gesicht kam, in welchem Eibenschütz die Grundprincipien seines kabbalistischen Systemes entwickelt und darstellt.

Wir geben hier im gedrängten Auszuge die Hauptmomente dieses Werkes, das des Interessanten so vieles bietet und nicht geringes Licht verbreitet so wohl über Geist, Aufgabe, Tendenz, Ursprung und Entwickelungsgeschichte der Kabbala, wie über die Denkungs- und Verfahrungsweise unseres Eibenschütz; wir wollen aber nicht blos die sich herausstellenden Resultate, sondern auch die Methodologie, den Ideengang und die Einklei-

*) Auch andere jüdische Gelehrte beobachteten ein solches Verfahren gegenüber der Kabbala, obwohl sie selbst Kabbalisten waren; Emden's Vater, der unter den Namen חכם צבי bekannt ist, eiferte in seinen R. G. A. gegen diejenigen, die in den Ritualien sich auf kabbalistische Aussprüche stützten, und nannte sie die Zerstörer der göttlichen Lehre. Der berühmte Ezechiel Landau, vulgo נודע ביהודה, äusserte ebenfalls solche Gesinnungen und soll seinen Ethrog Jemanden zum religiösen Gebrauch verweigert haben, weil derselbe den mit kabbalistischen Formeln abgefassten יהי רצון gebetet hat.

dung darstellen, was gewiss seiner Eigenthümlichkeit halber nicht minder von Interesse sein dürfte.

Das ganze Werk ist von einem gewissen Simon, Sohn des Rabbi Nathan Feitel in Pressburg, im J. 1748 unter dem Titel „Leket Schimoni" (לקט שמעוני) aus 4 Piecen zusammengesetzt, verfasst, oder richtiger, gesammelt und geordnet.

Nr. I. enthält ein von Eibenschütz selbst verfasstes Schem Olam (שם עולם) betiteltes Fragment, nach dem Muster des „Schomer Emunim" (שומר אמונים) von Ergoss und „Choker Umekubel" (חוקר ומקובל) von Luzatto in katachetischer Form abgefasst, in welchem die Hauptgrundzüge der Kabbala vernunftmässig gelehrt werden soll. *) Jedoch ist dieses Fragment noch weniger als unvollständig, beschäftigt sich mehr mit der theologischen als der eigentlich methaphisischen Seite der Kabbala, wahrscheinlich um ihr durch diese populäre und minder verdächtige Einleitung mehr Eingang unter den Talmudisten zu verschaffen.

Die erste und Hauptfrage wie Erörterung in demselben ist, welches Bewandtniss es denn mit dem sogenannten unaussprechlichen Namen, dem Tetragrammaton יהוה, שם המפורש, hat? Womit derselbe sich denn von den adoptirten zehn anderen Namen שמות שאינן נמחקין unterscheidet und warum eine strenge Geheimhaltung dessel-

*) Der gefragte Lehrer macht dem fragenden Schüler ein Compliment, dass er den Sinn der kabbalistischen Sätze verstehen will, nicht wie ein grosser Theil der Kabbalisten, welche papageienartig dieselbe hersagen, ohne irgend ein Verständniss von ihnen zu haben. Dieses Verfahren, meinte Eibenschütz, ist Schuld daran, dass die vorzüglichsten jüdischen Philosophen, als Maimonides u. dgl. die Kabbala verachteten, weil sie niemanden fanden, der im Stande wäre, sie philosophisch zu erklären und zu legitimiren.

ben geboten wäre? Die Erklärung aber der philosophischen Theologen, das Motiv dieses Verbotes wäre deshalb, weil dieser Namen auf die ewige, unentstandene, nothwendige Existenz der ersten Ursache deutet, braucht kaum der Widerlegung, denn gerade desshalb sollte man ihn eben allgemein bekannt machen, um diese heilige nothwendige Wahrheit überall zu verbreiten? Auch heisst es, dass dieser Namen erst dem Moses bekannt wurde, während doch schon der Patriarch Abraham die Existenz der ersten Ursache gekannt und alle Welt gelehrt hat? Andere behaupten dieser Tetragrammaton wäre der Eigennamen der ersten Ursache und deshalb so heilig und geheimgehalten, allein dieses lässt sich weder nach philosophischer, noch nach kabbalistischer Anschauung rechtfertigen; denn nach ersterer, was bedeutet denn ein Eigennamen überhaupt? Welches wesentliche Moment bildet denn nach philosophischer Denkungsart ein Eigennamen? Ist derselbe doch nicht mehr als eine conventionelle willkührliche Bezeichnung eines Gegenstandes, die mit dem Wesen desselben nicht in mindester Relation stehet?

Die Kabbalisten vindiciren wohl dem Tetragrammaton dadurch eine wesentliche Bedeutung, indem derselbe nach ihrer Behauptung aus solchen geistigen Schemen bestehen soll, die Prototype der zehn Sephiroth bilden. Wie lässt sich aber bei der ersten Ursache, welche, wie bekannt, die absoluteste Einfachheit ist, Schemen, oder Prototype annehmen? Dieses wäre ja ein unverzeihlicher Antropomorphismus.

Eine auf diesen Gegenstand Bezug habende Stelle im Pentateuch (Genesis 4, 26), wo es bei der Geburt des Enoch heisst: אז הוחל לקרא בשם יהוה „damals fing man an zu rufen mit dem Namen יהוה,“ erheischt eine Erklärung; denn, wie bekannt und in Exodus (6, 3) deut-

lich ausgedrückt ist: וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי יהוה לא נודעתי להם „Und ich offenbarte mich zu Abraham, Isaak und Jakob nur mit dem Namen El Schadai, meinen Name יהוה machte ich ihnen nicht bekannt,“ wurde der Tetragrammaton erst dem Moses offenbart, nach obiger Stelle aber wäre er schon zur Zeit des Enoch gang und gebe? Noch sonderbarer aber ist die Behauptung des Midrasch und Maimonides, dass damals — zu Zeiten des Enoch — der Götzendienst anfing; dann sollte es doch heissen, man fing an zu rufen den Namen der fremden Götter, wenigstens sollte hier der Namen Elohim stehen, der eine gemeinschaftliche Benennung ist für die wahre Gottheit und die polytheistischen Götter, nicht aber der rein monotheistische Namen יהוה? Ferner fragt sich auch, worin die Heiligkeit der anderen zehn Gottesnamen עשרה שמות שאינן נמחקין — wenn auch im geringeren Grade als der Tetragrammaton — besteht? Sowohl nach den Philosophen, als Kabbalisten, sollen diese die Benennungen der 10 Intelligenzen (שכלים נבדלים) oder Sephiroth sein. Aber, wie bereits bemerkt, welche Heiligkeit kann denn einer blossen Benennung zukommen? Nach den Kabbalisten wären diese aus Buchstaben zusammengesetzte Namen, Bilder der benannten Sephiroth selbst; allein welcher Causalnexus kann zwischen materiellen Buchstaben und rein geistigen Wesen obwalten?

Es wird dieses Thema mit noch vielen scharfsinnigen Fragen und Witzspielereien fortgesetzt, die wir aber um so füglicher weglassen, als selbe wie das Ganze kein eigentlich wissenschaftliches Interesse bieten und als alle diese, wie die nachfolgenden über andere Gegenstände aufgeworfene Fragen in unserem Fragment unerledigt bleiben. „Man muss, heisst es in demselben, bevor man zur allgemeinen Lösung der Fragen schreitet

diese ganz erschöpfen, damit die Wahrheit der Lösung sich um so deutlicher herausstellt,“ Das Fragment bricht aber in der Mitte ab und die Lösung blieb aus. Dieselben aber finden ihre Erledigung durch das in Nr. 4 aufgestellte Hauptsystem ohne dass sie hier gerade specifisch angeführt wurden.

Wir heben noch einige in diesem Fragment zur theologischen Hermeneutik gehörenden Fragen hervor, um, wie gesagt, den Ideengang des Verfassers zu veranschaulichen.

Nach vielen Autoritäten bildet der pentateuchische Vers אנכי יהוה אלהיך וכו' „Ich bin der Ewige dein Gott u. s. w.“ das erste Gebot des Decaloges. Nun frägt sich aber, was Nachmanides (ספר המצות מצוה א') schon rügt, wie wäre es denn möglich, dass das jüdische Volk nach allen Vorbereitungen und allen Wunderthaten, die es erlebte, noch an das Dasein Gottes zweifeln konnte, dass man es nöthig haben sollte, ihnen diese Wahrheit erst feierlich einzuschärfen? Erstaunenerregend aber ist die Deutung, welche die Kabbalisten diesem Vers geben. Sie behaupten nämlich, derselbe beziehe sich auf den Complex der mittleren 6 Sephiroth.*) Wie? sollte es nicht die erste Ursache, der Gott Israels sein, der unsere Vorfahren aus Egypten erlöst, der sich am Berge Sinai offenbart hat? Sollte dieses alles nur das Werk geschaffener Wesen, wie die Sephiroth sein? Sollten wir diesen und nicht dem Schöpfer dienen und anbeten? Wäre dieses nicht geradezu ein Abfall vom wahren

*) Die Kabbalisten theilen nämlich die zehn Sephiroth in vier Theile ein: 1) כתר; 2) חכמה, בינה, דעת; 3) חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד; 4) מלכות. Nr. 3) ist der oben im Texte erwähnte Complex der sechs Sephiroth. Wir werden weiter unten die Bedeutung dieser Sephiroth und gedachter Eintheilung beeuchten.

Judenthume? Stünde es nicht mit den Geboten des Decalogs selbst im Widerspruch, nur dem Schöpfer, nicht aber dem Geschöpfe zu dienen? Dieselbe Schwierigkeit und Befremden erregten auch die von Rabbi Isaak Lorje *) statuirten Glossen zur jüdischen Liturgie, in welchen angewiesen wird, an welche Sephira wir dieses oder jenes Gebet richten sollen; heisst das nicht die Gebete an ein anderes Wesen als an Gott richten? — Auch dieses Thema wird hier unerledigt gelassen und zum Schlusse des Fragments eine merkwürdige Midraschstelle angeführt, deren einfacher Wortsinn auffallend ist; es heisst nämlich im Midrasch zur biblischen Stelle? היש יהוה בקרבנו ואם אין „Ob der Ewige unter uns wäre oder nicht?“ (Exodus 17, 7) dieses soll bedeuten: אם יודע הוא מה אנחנו מהררין בלבנו נעבדהו אם לאו לא נעבדהו. Wenn der Ewige unsere Gedanken kennt, werden wir Ihm dienen, kennt Er sie aber nicht, so werden wir Ihm nicht dienen.“ Ist das nicht sehr sonderbar, dass das jüdische Volk nach allem dem, was es von der göttlichen Vorsehung gesehen und erlebt hat, was ihm die Patriarchen überliefert und was Moses es gelehrt hat, noch an der Allwissenheit Gottes zweifeln sollte? Und was tendirte der Midrasch damit, solche ungläubigen Worte den Juden in den Mund zu legen?

Hier endigt unser Fragment und werden wir unten weiter sehen, welchen Zweck alle diese unbeantworteten Fragen haben, wie sie nur deshalb aufgeworfen wurden, um die auf methaphysisch - mystischem Wege erzielten

*) Rabbi Isaak Lorje (lebte von 1534 — 1573) wurde die grösste kabbalistische Autorität, dessen Lehren, als Orakel angesehen wurden. Von ihm oder seinen unmittelbaren Schülern sind Glossen zur sämmtlichen jüdischen Liturgie unter dem Titel כונת האר"י, die bei jedem Gebet die Anweisung geben, zu welcher Sephira oder deren Combination dieses Gebet gerichtet werden soll.

Resultate als in Bibel, Talmud und Midraschim begründet nachzuweisen.

Nr. II. enthält mehrere philosophisch-kabbalistische Fragen des Sammlers Simon an Eibenschütz, von denen wir hier die wichtigsten in möglicher Kürze wiedergeben.

1. Die bekannte Frage, wie der freie menschliche Wille mit der Allwissenheit Gottes zu vereinigen wäre, ידיעה ובחירה. Die menschlichen Handlungen müssen entweder vorher bestimmt sein, oder nicht; im ersten Falle wären sie nicht frei, sondern dem Menschen aufgedrungen; weshalb er für sie nicht verantwortlich gemacht werden konnte, was aber die ganze Moral und den Glauben an göttliche Belohnung und Bestrafung aufheben möchte; im zweiten Falle konnte Gott die Handlungen erst dann wissen, wenn sie geschehen sind, was aber mit der Allwissenheit Gottes wie mit Seiner Unveränderlichkeit unverträglich wäre.

2. Was denn der Zweck und Nutzen aller unserer Gebete wäre, da der göttliche Wille durch selbe sich doch nicht ändern kann?

3. Was für ein Bewandtniss es hat mit dem von den Kabbalisten adoptirten Urwillen Gottes, רצון הקדום, den sie dessen Namen nennen (שמו בגימטריא רצון)? Gott ist doch, wie bekannt, ein absolut einfaches Wesen, das gar kein Attribut hat. Wie kann man Ihm also dem Willen als solches zuschreiben?

4. Möchte Eibenschütz ihm doch das so sehr anstössige Hauptprincip der Kabbala erklären, dass nämlich die 10 Sephiroth im Unendlichen, אין סוף, unsichtbar implicirt waren und erst nach der bekannten Zusammenziehung des Unendlichen in sich selbst, צמצום, *) in die

*) Der צמצום ist ein Grundprincip der Kabbala, durch

Erscheinung getreten sind. Dieses alles ist so antropomorphitisch, verkörpernd und widersinnig gehalten, dass eine erläuternde Erklärung unumgänglich nothwendig ist.

5. Die Frage, ob die Sephiroth, wie die ganze sogenannte Emanationswelt, עולם האצילות, ein integrirender Theil der Gottheit wäre oder nicht, ist von einem Theil der Kabbalisten bejahend, von den andern verneinend beantwortet worden; gegen beide Meinungen aber erheben sich folgende Bedenklichkeiten: Sind die Sephirot ein integrirender Theil der Gottheit, so wäre die Gottheit nicht einfach, sondern eben aus diesen Sephiroth zusammengesetzt, was, wie allgemein bekannt und evident bewiesen, der Fall nicht sein kann; sind sie aber kein integrirender Theil, also ungöttliche, geschaffene Wesen, wie können also die Kabbalisten anweisen, dass man an sie Gebete und Segensprüche richten soll? Das ist ja ein förmlicher Götzendienst?

Nr. III. enthält ein Schreiben vom Oheim des Sammlers, einem gewissen Kabbalisten Chajim Kohn, dem die kabbalistischen Ansichten des Eibenschütz bekannt wurden, gegen die er in diesem Schreiben mit allem Eifer auftritt, jedoch ohne hinreichende Sachkenntniss und wissenschaftliche Gründe. Seine Hauptpolemik ist merkwürdiger Weise gegen die Ansicht des Eibenschütz gerichtet, dass die Sephiroth kein integrirender Theil der Gottheit sind. Wir dispensiren uns um so mehr

---

welchen die Schöpfung des Universums ermöglicht worden sein sollte. Es hat nämlich die unendliche Gottheit, die alles ausfüllte, sich zusammengezogen um einen leeren Raum für die Sephiroth und das ganze Universum zu machen. Ob und in wie fern dieser צמצום buchstäblich oder metaphorisch zu nehmen wäre, ist ein Controvers der Kabbalisten und spielt auch, wie weiter unten zu ersehen sein wird, eine bedeutende Rolle in dieser Schrift.

von diesem bedeutungsgeringen Schreiben einen Auszug zu geben, als es gegen Meinungen des Eibenschütz polemisirt, die wir noch nicht kennen, und erst in Nr. IV. niedergelegt sind, wo zugleich dieser Polemik begegnet wird. Wir kommen also zu dem eigentlichen Hauptwerke.

Nr. IV. bestehet aus mehreren Briefen von Eibenschütz an den Sammler, in welchen er seine Ansichten über die Grundprincipien der Kabbala entwickelt, die dagegen erhobenen Einwendungen widerlegt und seine Ansichten einerseits mit dem gesunden Menschenverstande und der Philosophie, andererseits mit Bibel und Talmud zu vereinigen sucht. Auf systematische Ordnung wurde hier weniger regardirt, wie auch nicht überall ein gleiches Verfahren eingehalten, sondern bald ein verständig nüchternes, bald ein mystisch-schwärmerisches, jedoch, manche Prämisse zugegeben, ist die weitere Entwickelung und Folgerung klar, fasslich, mitunter auch scharfsinnig.

Bei unserer gedrängten Darstellung des Hauptinhalts derselben konnten wir uns nicht an die Reihefolge der Briefe halten, was Weitschweifigkeit, unnütze Wiederholungen und Confussion veranlasst hätte; wir suchten vielmehr eine logische Ordnung ins Ganze hineinzubringen, ohne jedoch von der strengsten Treue abzuweichen, nur das geringste zuzufügen, oder abzuändern, ja wo es nur irgend thunlich war, bestrebten wir uns sogar den Ideengang des Verfassers beizubehalten.

Ich will, äusserte Eibenschütz im Anfange des ersten Briefes, alle streng philosophischen Erörterungen vorläufig bei Seite lassen und nur dasjenige hervorheben, was auch der schlichte gesunde Menschenverstand nicht bestreiten kann; so z. B. will ich hier die Behauptung der Philosophen, dass aus dem Unendlichen

und Unbegrenzten kein Endliches und Begrenztes unmittelbar entstehen kann, oder dass die erste Ursache bei ihrer rein geistigen absoluten Einfachheit nicht einzelne körperliche Dinge wahrnehmen kann, in Erwegung ziehen; denn so wahr diese Behauptungen auch sein mögen, so werden sie doch von vielen Theologen bestritten und das Gegentheil angenommen, weil der einfache menschliche Verstand darin kein Widerspruch findet, dass der Unendliche Endliches erschaffen und Einzelnes wahrnehmen soll. Hingegen aber wird Niemand an die Axioma zweifeln, dass das *Ganze grösser als ein Theil sein muss*, wie auch, dass es keine *zwei* Unendlichkeiten geben kann, von denen die eine kleiner als die andere wäre, weil Unendlichkeit und Kleiner einen offenbaren Widerspruch in sich selbst enthalten.* Aus diesen zwei unbestreitbaren Prämissen allein folgt schon die Richtigkeit meiner Ansicht, dass die kabbalistische *Zusammenziehung*, צמצום, nicht in der ersten Ursache selbst stattfinden konnte, wie Ihr Herr Oheim meint. Denn wie ist es nach besagten Axiomen nur möglich, dass die erste unendliche Ursache in sich selbst zurückgezogen und einen leeren Raum gelassen hat, in welchem Falle sie vor der zurückziehung als sie noch alles ausfüllte, grösser sein musste, als nach der erfolgten Zurückziehung und eine grössere und kleinere Unendlichkeit angenommen werden musste, was, wie gesagt, einen Widerspruch in sich selbst enthält? Wäre sie aber vor und nach der Zusammenziehung eine gleiche Grösse, so hiesse das ein Theil wäre dem Ganzen gleich, was wiederum ein Absurdum ist.

Alles also, was die Kabbalisten von der Zusammenziehung, der Sephiroth etc. etc. sprachen, kann nur seine Anwendung in der *Erscheinung*, durchaus aber nicht in der ersten Ursache selbst haben; eben so wenig

ist es denkbar, dass die Sephiroth ein integrirender Theil Gottes wären, was mit Seiner absoluten Einfachheit schnurstracks collidiren möchte.

Welches Bewandtniss es aber mit gedachter Erscheinung hat, wie dieselbe aus der unsichtbaren ersten Ursache hervorgegangen und wie die Sephiroth und mittelst ihnen das ganze Universum entstanden ist, wird der Gegenstand folgender Erörterungen und Beleuchtungen sein.

Wie bekannt gibt es über den Ursprung der Welt drei verschiedene Meinungen:

1. Die der Orthodoxen, welche glauben, dass alles ausser Gott, als Natur, Zeit und Bewegung, von diesem aus dem absoluten Nichts geschaffen wurden, dass daher nichts so urewig ist als Gott.

2. Die der Anhänger Platons, die wohl zugeben, dass alles von Gott geschaffen wäre, jedoch behaupten, die Existenz einer Urmaterie so urewig wie Gott selbst, aus der Er alles bildete, weil aus nichts Nichts werden kann.

3. Die der Aristoteliker, nach denen ausser der Materie auch der Himmel, die Kreisbewegung, wie die Zeit von aller Ewigkeit her bestehen; in der sublunarischen Welt wechseln nur die Formen, kein eigentliches Werden und Vergehen findet hier statt.

Es braucht kaum erwähnt zu werden, dass diese letzten Meinungen, besonders die aristotelischen, mit den Lehren des Judenthums nicht übereinstimmen und den Glauben an die biblischen Wunderthaten, Offenbarung, Prophetie, und selbst an die göttliche Providenz interminiren. Es müssen daher die Gründe und Beweise der letztgenannten Philosophen für die Ewigkeit der Welt beseitigt werden.

Diese Beweise sind zweifacher Art, die einen von der

Natur der Dinge, die zweiten von der Natur Gottes und der Sache selbst. Erstere betreffend, haben die Aristoteliker z. B. nachgewiesen, dass jede Bewegung eine Veränderung ist, folglich ein Etwas voraussetzt, das sich verändert, daher keine Bewegung aus Nichts entstehen kann, wie auch, dass in der Natur kein absolutes Werden und Vergehen wahrgenommen wird, weshalb eine beständige Materie immer da sein musste. Diese und ähnliche aus der Natur genommenen Beweise haben die philosophischen Theologen ganz richtig dadurch entkräftet, dass wir nämlich nicht berechtigt sind, von der jetzt existirenden Weltnatur Rückschlüsse auf die ihrer ersten Entstehung zu machen und die Materie, die jetzt wohl die Trägerin der wechselnden Formen ist, wie auch die erste Bewegung, durch Gott aus Nichts hervorgerufen worden sein kann. Hingegen bieten die Beweise zweiter Art mehr Schwierigkeiten. Folgende sind die von der aristotelischen Schule aufgestellten:

a) Hat Gott existirt vor der Erschaffung der Welt, so musste in Ihm durch diese Erschaffung ein Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit stattgefunden haben, was nach evidenten Beweisen bei Gott der Fall nicht sein kann.

b) Das Wirken in einer bestimmten Zeit kann nur aus äusseren Umständen oder durch Willensveränderung des Wirkenden veranlasst werden; beide aber können selbstverständlich bei Gott nicht stattfinden, weshalb sein Wirken ein ewiges, nicht zeitliches sein muss.

c) Die existirende Welt ist vollkommen nach der Weisheit Gottes. Da die göttliche Weisheit mit seinem Wesen identisch und folglich unveränderlich ist, so kann es keine Zeit gegeben haben, in der die Welt nicht existirte.

d) Die Existenz der Welt muss entweder unmög-

lich, oder möglich, oder nothwendig sein: wäre sie unmöglich, so könnte sie nicht existiren, wäre sie blos möglich, so musste ihre wie jede Möglichkeit irgend einen Träger (dieser Möglichkeit) haben, was aber, wenn sie aus Nichts geschaffen wäre, der Fall nicht sein kann, indem das absolute Nichts keinen Träger abgibt; folglich muss sie nothwendig, d. h. urewig sein.*) Alle diese Fragen löst die kabbalistische Lehre, die inspirirt, wohl keine philosophischen Demonstrationen benöthigt, keineswegs aber mit den erwiesenen Resultaten der Vernunft collidiren darf. In Folgendem werden die Hauptlehren derselben genetisch entwickelt und systematisch dargestellt.

Schon die Philosophen haben von Gott die Behauptung ausgesprochen, dass bei Ihm Denkendes, Denken und das Gedachte absolut vereinigt ist, welche Behauptung Maimonides (More I., 68) dahin erklärt und erweitert, dass dieses eigentlich theilweise auch bei dem Menschen der Fall sei, was er auf folgende schlagende Weise demonstrirt: Der menschliche Geist ist an und für sich nur potentiell ein denkendes Wesen, erst wenn er wirklich über einen Gegenstand denkt, wird er es auch actuell, dann aber ist er ja nicht etwas anderes als das Denken, zugleich aber auch das Gedachte selbst, weil eben dieses macht und füllt den ganzen Stoff des Denkens aus; wenn z. B. ein Mensch über ein Haus oder einen Baum

*) Die Quelle dieser Erörterungen ist, ausser in den Geschichten der aristotelischen, respective arabischen Philosophie, hauptsächlich in Maimonides More Nebuchim T. II., in den einleitenden 25 Prämissen und in den Abschnitten 13—23, auf welche wir, wie unser Manuscript, zum besseren Verständniss verweisen. Vergleiche auch die vortreffliche Monographie: Die Religionsphilosophie des Moses b. Maimon von Dr. Joel.

denkt, d. h. wenn er die *Form* eines Hauses oder Baumes abstrahirt (das Materielle derselben ist kein Gegenstand des Denkens, sondern der Anschauung), so ist die Abstraction eben das Denken, das Gedachte, und wie gesagt, auch nicht etwas anders, als das (actuell) Denkende. Nur wenn der Mensch nicht denkt, blos der Möglichkeit nach Denker ist, dann ist er vom Denken und Gedachten getrennt, während bei Gott, der immer actuell Denker ist, auch obige drei Momente immer identisch sind.

Die Kabbalisten adoptirten diesen philosophischen Satz seiner ganzen Ausdehnung nach, gingen aber noch einen Schritt weiter, indem sie in dieser Hinsicht noch einen wesentlichen Unterschied zwischen Gottes- und des Menschen Denken statuiren. Beim Menschen nämlich bleibt das Gedachte ein Abstractum, die *abgezogene* Form eines Dinges, hat nur eine subjective Existenz im menschlichen Geiste, nicht aber eine objective ausserhalb desselben, während beim göttlichen Denken das Gedachte gleichzeitig eine geistig concrete Existenz gewinnt; selbst die blosse Form bildet hier ein, natürlich rein geistiges, einfaches, unbegrenztes, aber doch concretes Moment, weil bei der ersten Ursache der Unterschied zwischen Subject und Object nicht stattfindet, und kein Abstractum anzunehmen ist. Dieses Moment ist *die allererste Wirkung der ersten Ursache* (עלול הראשון מסבה הראשונה), emanirt unmittelbar aus der mit Gott identischen Weisheit (dessen Denken), ist daher auch so *urewig* wie diese, ihr nur dem Grade, nicht aber der Zeit nach inferiör, und wird von den Kabbalisten „der Urwille,“ רצון הקדום, genannt, durch den alles entstanden ist und immerwährend geordnet wird.

Diese Benennung wurde ein Gegenstand der Controverse und erheischt daher eine besondere Erklärung;

es wurde nämlich gegen diese Benennung ein Einwand erhoben, wie man der ersten Ursache einen Willen zuschreiben kann, denn erstens bildet dieses ein positives Attribut und muss, wie Maimonides evident bewiesen hat, als solches von der ersten Ursache entfernt werden; zweitens wäre doch jeder Wille von etwas Aeusserem oder Innerem bestimmt, was wiederum bei der ersten Ursache ihrer Unveränderlichkeit und Einfachheit halber nicht stattfinden kann, weshalb die alten Kabbalisten der ersten Ursache ausdrücklich einen Willen abgesprochen haben.*)

Allein soll die Benennung „Wille“ hier nur eine Negation ausdrücken, dass das Universum nicht, wie manche Philosophen behaupten wollen, zufällig, absichtslos von der ersten Ursache wie der Schatten vom Lichte entstanden, sondern durch die Absicht, oder richtiger, durch die Weisheit der ersten Ursache. Wille ist hier synonim mit Plan, Ein- und Absicht, kurz mit der eben erwähnten allerersten Wirkung der ersten Ursache, auf deren ausführliche Definition noch zurückgekommen werden wird.

Die Kabbalisten stimmen demnach insorfern mit Plato überein,**) dessen Meinung bedeutende jüdische Autori-

---

*) So heisst es im Buche אלומה im Namen des Kabbalisten Rabbi Esriel: „דע כי אין סוף אין לומר בו לא רצון ולא חפץ לא כונה ולא מחשבה אע״פי שאין חוץ ממנו אין לומר בו שום דבר שיראה ממנו שהוא מוגבל כי כל מוגבל משתנה ואין אצלו יתבר׳ לא שינוי ולא חידוש ולא הילוף.“

**) Plato, heisst es in unserem Manuscript, war nach dem Zeugniss des Abarbanel im (מפעלות אלהים) ein Schüler des Propheten Jeremias, weshalb er in seinen Thesen der Wahrheit näher gekommen; dass aber zwei Jahrhunderte zwischen Jeremias und Plato verstrichen, scheint unser Verfasser entweder nicht gewusst zu haben, oder ingnoriren zu wollen.

täten, wie Gersonides (רלב"ג) und Narbone*) (ר' משה נרבוני) theilten, dass die erste Ursache das Universum nicht aus Nichts geschaffen, sondern aus etwas gleich ihr Urewiges, allein, nicht wie Plato behauptet, aus der Urmaterie, die gar nicht existirte, weil die Materie selbst erschaffen wurde, sondern eben aus diesem gedachten Urwillen.

Es muss aber das Wesen dieser allerersten Wirkung näher definirt und die Momente, die ihren Inhalt ausfüllen, wodurch sie ein concretes Wesen ausmacht, deutlicher auseinander gesetzt werden, weil wir von der ersten Ursache nur sehr wenig wissen, nur annäherungsweise, grösstentheils nur in negativer Hinsicht sprechen können, und nur in der ersten Wirkung erschliesst sich uns der Schatz aller Erkenntniss in theoretischer wie in praktischer Beziehung; denn in derselben keimt schon, wie wir weiter unten sehen werden, das unermessliche, unendliche All mit allen seinen Mannigfaltigkeiten, alles Beständige und alles Wechselnde in ihm. In Bezug auf uns (בבחינת הברואים) ist die erste Ursache das unerkennbare Wesen, die erste Wirkung aber, die, die Erkenntniss möglich machende Erscheinung. Deshalb wird diese auch von den Kabbalisten das unendliche Licht, אור אין סוף, genannt.

Die erste nothwendige und urewig existirende Ursache ist, wie bekannt, die allervollkommenste, unendliche, alles umfassende und immerwährend actuell denkende Weisheit. — Von ihr können wir kaum annäherungsweise sprechen. — Das von ihr ebenso urewig, und,

*) Eibenschütz hebt merkwürdiger Weise die Bedeutung dieser zwei Männer besonders hervor, als Koryphäen sowohl im talmudischen Fache, als in der Weltweisheit. Wie bekannt, werden gerade die Ansichten dieser Männer in der jüdischen Welt für nicht sehr orthodox gehalten.

wie bereits erörtert, mit ihr idendifiicrte Gedachte ist gleichsam der Plan, der Entwurf des Universums in seiner ganzen räumlichen und zeitlichen Existenz und Erhaltung, d. h. dieser Entwurf enthält nicht nur blos den Grundriss der Construction der intellectuellen und materiellen Welt, sondern auch der Zeitbestimmung ihres Werdens, der dazu und in ihr waltenden Kräfte, der Ordnung, Regelung derselben, wie der in ihr, nach gewissen Normen und Zeitabschnitten entstehen sollenden Ereignisse, Wechselfälle, scheinbare Abarten, Vergehungen und Entstehungen.

Zur besseren Verdeutlichung des Gesagten sei es erlaubt, sich eines, freilich unvollständigen Beispiels zu bedienen, wie es die Kabbalisten oft zu machen pflegen, rein geistige Dinge durch sinnliche Beispiele dem Verständniss näher zu bringen, mit dem ausdrücklichen Vorbehalte, dass das Beispiel der Sache selbst nur sehr wenig entsprechen kann:

Wie ein geschickter Architekt, wenn er den Plan eines Gebäudes entwirft, nicht nur die gegenwärtige Construction desselben, sondern auch alle Eventualitäten berücksichtigt, welche Reparaturen, Modificationen, Abtragen und Zubauen erheischen werden, so involvirt auch der urerste Weltplan alles, was nach der unermesslichen und unerforschlichen Weisheit in derselben vorgehen soll; er involvirt die ganze Geschichte des Universums für alle Zeiten, freilich in unvergleichlich vollkommenerem Maasse als es je bei einem Architekten selbst verhältnissmässig der Fall sein kann, und mit dem bereits oben statuirten wesentlichen Unterschiede, dass hier der Plan, nicht wie der blos im Kopfe des Architekten oder auf das Papier gebrachte Entwurf ein Abstractum wäre, sondern schon sogleich ein inhaltvolles Concretium wird.

Obwohl urewig mit der ersten Ursache identificirt,

keimt doch in diesem Gedachten, wenn auch in tiefster Verborgenheit und Umhüllung, als Wirkung der Grund der entstehen sollenden Verschiedenheiten, Begrenzungen, Manifestationen und waltenden Kräfte, durch welche die Weltschöpfung zur bestimmten Zeit erfolgte. Weiter unten wird über die Beschaffenheit derselben, wie über die Art und Weise ihres Wirkens nach kabbalistischer Anschauung ausführlich gesprochen werden.

Durch die Statuirung gedachter ersten Wirkung oder den Urwillen (רצון הקדום) sind alle die früher angeführten Einwendungen der Philosophen gegen die Erschaffung der Welt auf folgende Weise beseitigt:

Ad a. Ist durch die Erschaffung der Welt nicht in der ersten Ursache, sondern in der ersten Wirkung der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit entstanden; die erste Ursache aber blieb sich nach wie vor gleich und unverändert.

Ad b. Die Welterschaffung zur bestimmten Zeit lag weder in den äusseren Umständen noch in einer Willensänderung, sondern, wie oben auseinandergesetzt, in dem urewigen Weltplane, der sich eben nicht geändert, vielmehr seine Urbestimmung verwirklicht hat.

Ad c. Zur vollkommenen Einrichtung der Welt nach der vollkommensten Urweisheit gehört eben die im Urweltplane stipulirte Zeitbestimmung ihrer Entstehung.

Ad d. Ist eben das Gedachte der Urwille, Träger der Existenz-Möglichkeit des Universums, nicht aber, dass dieses eine nothwendige Existenz in sich birgt.

Auch andere nicht minder wichtige philosophische Probleme werden durch obige Statuirung gelöst:

Es wurde nämlich gegen den Glauben an die göttliche Providenz und das göttliche Wissen, besonders von den Einzeldingen, als den Weltereignissen, menschlichen Handlungen u. d. gl., von philosophischer Seite viele

und gewichtige Einwendungen erhoben, welche den Rechtgläubigen viel zu schaffen machen; folgende sind die bedeutendsten dieser Art:

a) Ein jedes Ereigniss wie eine jede Handlung bringt ein neues Wissen, also eine Veränderung im Wissenden hervor; wie lässt sich also bei der Unveränderlichkeit Gottes dessen Wissen ermöglichen? Ebenso

b) ist es unerklärlich, wie das ungetheilte, strengeinheitliche, einfache Wissen Gottes die mannigfaltigsten, sogar heterogensten Dinge und Ereignisse, die gleichzeitig in der Welt vorgehen, erfassen kann.

c) Auf welche Weise kann Gott das erst Einzutretende wissen, da Wissen und Gewusstes Eins ist, letzteres daher schon gegenwärtig sein muss? Die Prophetie kommt von Aussen (von Gott) her, was natürlich bei Gott selbst nicht anwendbar ist.

d) In jedem Wissen liegt eine Bestimmung, eine gewisse Begrenzung des Gewussten; auf welche Weise können also die unendlichen Einzeldinge gewusst werden?

e) Wie kann das göttliche, von Zeit und Raum unbeschränkte Allwissen mit der menschlichen Freiheit vereinigt werden? Das Urwissen Gottes macht ja die nachherigen menschlichen Handlungen zur Nothwendigkeit? Die Freiheit der menschlichen Handlungen aber ist doch die Basis aller Moral wie der wahren Religion.

f) Wie verträgt sich die göttliche Providenz mit den vielen unleugbaren Weltübeln?

g) Welcher Nexus kann zwischen der absoluten Einheit und Geistigkeit und den einzelnen wie materiellen Dingen stattfinden? Das Wissen Gottes aber von den letzteren kann doch nur durch einen solchen Nexus geschehen?

Maimonides löste zwar die letzte Frage dadurch,

dass er die göttliche Provindenz und das göttliche Wissen bei allem Sublunarischen, ausser dem Menschen, auf die Gattung beschränkt; die Gattung aber bildet die Form der Dinge, ist daher etwas Allgemeines, Geistiges; nur beim Menschen kann die göttliche Providenz auch über das Individuum obwalten, weil diese sich auch vergeistigen können.*)

Diese Lösung aber ist schon deshalb nicht genügend, weil nach derselben ein grosser Theil der Menschheit, die sich nicht oder nur sehr wenig vergeistigt, von der Providenz ganz oder grösstentheils ausgeschlossen wäre, wogegen sich jedes gläubige Gemüth mit Recht sträubt.

Gegen alle anderen oben angeführten Fragen hat Maimonides ein Universalmittel, nämlich, dass Gottes Wissen nicht dem unserigen gleicht und wir vom letztern nicht auf erstern schliessen können. Allein diese Antwort ist nichts weniger als philosophisch und stimmt sogar mit Maimonides eigenen Behauptungen nicht überein; denn auf diese Weise liesse sich ja auch Gott positive Attribute vindiciren, und zwar durch die Annahme, dass Gottes Attribute nicht den menschlichen gleichen und daher keine Mehrheit verursachen. Und doch verpönt Maimonides solche durchaus.

Nach den ausführlichen Erörterungen weiter unten wird sich herausstellen, wie die Kabbala alle obigen Fragen ihrem Systeme nach vernunftgemäss löset und die Providenz über alle Einzelnwesen rechtfertigt. Hier nur die Bemerkung, dass die Kabbalisten insofern mit den Philosophen übereinstimmen, dass sie die Providenz wie das Wissen der Einzelndinge von der ersten Ursache ausschliessen, dieselben nur der ersten Wirkung oder dem

*) Siehe hierüber Maimonides, More Nebuchim Tom. III. Abschnitt 17. ff.

Urwillen auf die weiter auseinander zu setzende Weise zuschreiben.

Dieser Urwille, der, wie bereits erörtert, den Plan des Universums in seiner ganzen räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit enthält, bildet schon deshalb eo ipso die Vorsehung, und besitzt die Omniscienz von allen unendlichen Einzelnheiten. Wohl ist die erste Ursache die einzige Quelle alles Wissens und Leitens des Urwillens, der sich nach ihrer Weisheit (d. h. nach ihr selbst, weil sie und ihre Weisheit Eins ist) richtet; aber dieselbe ist es nur auf die allgemeinste, einheitlichste Weise. Alle Vorgänge, alle Einzelnheiten bringen bei ihr keine Veränderung, keine Vielheit hervor, weil sie mit demselben in gar keine unmittelbare Berührung kommt. Die erste Ursache ist gleichsam — wenn man sich so ausdrücken darf — die gesetzgebende, die erste Wirkung, die vollstreckende Gewalt. Deshalb beschränkt die Omniscienz der ersten Ursache die menschliche Freiheit nicht, weil erstere, wie gesagt, sich nicht auf das Einzelne ausdehnt, die der ersten Wirkung aber, ist nur eine hypothetische, eine conditionelle und lässt dem menschlichen Willen den freien Lauf.

Auch hier wird es erlaubt sein, das Gesagte durch ein, freilich nur annäherungsweise entsprechendes Beispiel dem allgemeinen Verständnisse näher zu bringen.*) Das Kriegsministerium z. B. vertraut dem Oberbefehlshaber, besonders in Kriegszeiten, eine gewisse Summe an zur Verwendung in allen nur erdenklichen Fällen, in Krankheiten, Verwundungen, Verstümmlungen, wie

*) Diese eigenthümliche Methode, philosophische Themata durch ganz sinnliche Beispiele zu erklären, findet sich nicht selten sowohl in den homiletischen als kabbalistischen Schriften vor; selbst im Talmud und Midraschim findet sich hie und da ein derartiges Verfahren.

zur Aufmunterung der Lauen, zur Belohnung der Tapfern in allen Militärsgraden, nach Verhältniss des Verdienstes, des Einflusses und des Bedarfs eines jeden Einzelnen. Das Ministerium besitzt also die vollkommene Kenntniss und das Vorauswissen aller gedachten Eventualitäten und den dazu nöthigen Fond im Allgemeinen; der Oberfeldherr aber, im Geiste, Sinne und nach der Vorschrift des Ministeriums handelnd, muss einerseits von vorn herein von allen präsumtiven einzelnen Ereignissen wie von der individuellen Natur und dem Bedürfnisse einer jeden Person genaues Wissen haben, um darnach alle seine Einrichtungen im Voraus zu treffen, andererseits aber den Lauf der Dinge und das Verhalten der Individuen stets beobachten, um bei eintretendem Wechsel in der Situation oder in der Natur und dem Verfahren der Personen seine Einrichtungen dann entsprechend abzuändern, Alles aber, wie gesagt, nach dem allgemein ausgesprochenen Willen und ursprünglich festgesetzter Norm des Kriegsministeriums. Die ganze Manipulation ist das Werk des Oberfeldherrn, der Geist aber, der dieselbe leitet, geht vom Ministerium aus. — Analog diesem, natürlich in ganz verschiedener Art, empfängt der Urwille von der ersten Ursache nach einer urewigen, allgemeinen, unabänderlichen Norm den ganzen Fond des Lebens, des Daseins für alles zu existirende, dessen Vertheilung, gedachter Norm gemäss, nach der jedesmaligen Situation und dem grössern oder geringern Werth oder Unwerth der Empfänger ihm — d. h. dem Urwillen — obliegt. Die von der allervollkommensten Weisheit der ersten Ursache stipulirte Norm bleibt ewig eine und dieselbe, und nur derselben entsprechend gehen alle Veränderungen, zufolge der Wechselfälle der Welt und dem freien Willen des Menschen mittelst der ersten Wirkung oder dem Urwillen vor.

So lehrten schon unsere Weisen: „Alles ist weislich vorausgedacht, der menschliche Wille aber freigegeben.“ הכל צפוי והרשות נתונה (Aboth, Abschnitt III.). Dieses Thema wird weiter unten bei Erörterung mancher speciell theologischen Fragen mehr ins Einzelne eingehend besprochen werden; vorerst aber muss einer, gegen alles oben Gesagte sich stürmisch erhebende Opposition, begegnet werden.

Es erblickt nämlich eine gewisse Partei Kabbalisten in obiger Statuirung nichts geringeres als eine Herabwürdigung der ersten Ursache, indem diese Statuirung ihr weit weniger Willensfreiheit, Wissen und Thätigkeit zuschreibt, als dem ersten besten Menschen; denn während dieser jeden Augenblick seinen Willen und seine Handlungen ändern, ein Wissen von allen ihn umgebenden Dingen erlangen und auf viele einwirken kann, soll die erste Ursache von ihrem Urwillen nicht abweichen, von den Einzeldingen nichts wissen, und ihre Wirkung nur auf das Allgemeine, Abstracte, nicht aber auf das Individuelle ausdehnen können. Dieser Einwendung muss mit den Worten des Weisen geantwortet werden כי לא מחכמה שאלת על זה: „Nicht aus Wissenschaftlichkeit stellst du diese Frage,“ nur die Unwissenheit glaubt dadurch die Gottheit zu verherrlichen, dass sie ihr alle mögliche Eigenschaften zuschreibt, die Wissenschaft aber ist wählerisch und hütet sich derselben Dinge anzudichten, welche mit deren Erhabenheit collidiren; nicht die obige Statuirung, sondern die entgegengesetzte Behauptung ist eine Herabwürdigung, eine Verkennung der wahren Idee der ersten Ursache.

Wohl kann und muss der Mensch, dessen Wille von äusseren und inneren Verhältnissen und Zuständen bestimmt wird, diesen eben nach dem Wechsel dieser Verhältnisse und Zustände ändern, dahingegen der Wille der ersten Ursache, der nicht von etwas anderem ausser sich

selbst veranlasst und beeinflusst wird und mit der allervollkommensten Weisheit identisch ist, eo ipso unveränderlich bleiben muss, indem eben die allervollkommenste Weisheit keinem Wechsel unterliegt; der ersten Ursache zuzumuthen, sie solle ihren Willen ändern, hiesse so viel, als sie solle nicht mehr W e i s e s sondern U n w e i s e s wollen. Ebenso ist es eine Verkennung des Wesens und der Natur einer absoluten Einheit und Geistigkeit von derselben zu verlangen, sie solle materielle Einzelnheiten in sich aufnehmen, d. h. die Dinge a posteriori erkennen, die a priorirische Erkenntniss aber kann natürlich nur auf die Form, d. h. die Gattung, auf das Allgemeine Bezug haben. Es sind, sagt Maimonides, alle Philosophen darin übereinstimmend, dass es gewisse absolute Unmöglichkeiten gibt, die Gott selbst nicht ändern kann, (More Nebuchim T. III., 15). יש לנמנע טבע קיים. Eben so wenig daher wie die erste Ursache sich in einen Körper verwandeln kann, eben so wenig kann sie Unweises wollen oder unweise handeln, ebenso wenig kann sie die Einzelndinge, als s o l c h e, in sich aufnehmen, was geradezu eine Verkörperung hiesse.*)

Dieses ist bei allen Philosophen eine ausgemachte, keinem Zweifel unterliegende Wahrheit. Indem aber denselben — den Philosophen nämlich — die Existenz,

---

*) Unser Manuscript bringt hier folgende Anekdote an: Jemand fragte einen Philosophen: Kann Gott sich in einen Körper verwandeln? Nein, antwortete der Philosoph. Darauf jener: Kann Gott alles machen, was er will? Ja wohl, sagte der Philosoph. Nun, entgegnete jener, so widersprichst Du dich selbst, wenn Gott alles machen kann, was er will, warum soll er sich nicht auch in einen Körper verwandeln können? Gott kann, sagte der Philosoph, alles, was E r will, nicht aber, was Du willst. Gott kann eine solche Dummheit wie du, nicht wollen, nämlich, sich verkörpern.

Beschaffenheit, Bedeutung der ersten Wirkung, nicht wie den Kabbalisten tradirt, und folglich nicht bekannt worden, verfielen sie einem grossen Irrthume und kamen von der Charybdis in die Scylla; sie haben nämlich den Antropomorphismus ausgewichen, dagegen aber geleugnet an der göttlichen Vorsehung, die, wie bekannt, der Grundpfeiler aller Religionen ist. Nur nach der den Kabbalisten geoffenbarten Statuirung der ersten Wirkung des Urwillens wird jene Klippe glücklich umgangen, von der ersten Ursache jeder Antropomorphismus entfernt, und doch eine mittelst des Urwillens über Alles obwaltende Providenz beibehalten, wie aus obigen Erörterungen erhellt. —

Das bisher Gesagte ist die Quintessenz der rein methaphisischen Momente gedachter Briefe, von der wir zum kabbalistisch-theologischen Theile übergehen. Hier stellen sich einer fasslichen Darstellung, wie wir sie bis jetzt versucht haben, die grössten Schwierigkeiten entgegen, denn hier verlässt unser System, wie dieses bei allem Mystischen der Fall ist und nicht anders sein kann, allmälig das Reich des Lichtvollen, Verständigen, um in das des Nebelhaften hinüberzustreifen, mehr poetisirt als erklärt, mehr zur Phantasie als zum Verstand spricht, weshalb der Zusammenhang gelockert und die Resultate, selbst die Prämissen zugegeben, die streng logische Consequenz entbehren; ausserdem musste die abschreckende kabbalistische Terminologie überwunden, der angehäufte Apparat von Citaten aus dem rabbinischen und kabbalistischen Schriftenthum gesichtet und geniessbar gemacht werden.

Dagegen enthält gerade dieser Theil der Erörterungen das eigentlich Charakteristische und Eigenthümliche des kabbalistischen, respective Eibenschütz'schen Systemes, indem hier die fremden, allgemein gehaltenen

Bestandtheile in Hintergrund treten und das Ganze ein specifisch-jüdisches Colorit annimmt, oder wenigstens solches anzunehmen vermeint. Wir werden daher suchen, in dieses Chaos womöglich Ordnung und Licht hineinzubringen, um es dem Leser zugänglich zu machen, freilich in gedrängter Kürze, nur das Wesentlichste und Interessanteste gebend.

Wie bereits angedeutet, benennen die Kabbalisten die erste Wirkung (oder das von der ersten Ursache Gedachte) zuweilen Urwille, רצון הקדום, zuweilen unendliches Licht, אור אין סוף, je nach dem Gesichtspunkte, aus welchem selbe betrachtet wird. In ihrer Beziehung zur ersten Ursache wird sie „der Urwille“ genannt, den Urwillen derselben bildend; in der Beziehung zu uns, d. h. zu allem Geschaffenen, heisst sie „das unendliche Licht,“ weil sie analog dem Lichte die Sichtbarwerdung des Alls ermöglicht und veranlasst.

Wie bereits oben bemerkt wurde, können und dürfen wir von der ersten Ursache gar nicht sprechen, fasst eben so wenig von dem Urwillen als solchen, d. h. in seiner Beziehung zur ersten Ursache, nur in Bezug seiner zweiten Eigenschaft als unendliches Licht ist die Forschung und Besprechung gestattet und möglich. Dieser Dualismus stellt sich auch beim Tetragrammaton heraus, der anders geschrieben und anders gelesen werden soll (לא כשאני נכתב אני נקרא). Das Geschriebene deutet auf die Beziehung zur ersten Ursache, als Urwille, שמו בגימטריא רצון, ist daher unaussprechlich nur auf's blosse Dasein zeigend היה, הוה, ויהיה, während das Gelesene אדני, „der Herr,“ die Beziehung zum Geschaffenen, das unendliche Licht אור אין סוף bezeichnet, und daher ausgesprochen und erforscht wird*).

---

*) Schon bei Philo finden wir diese Doppelbedeutung des

Mittelst dieses unendlichen Lichtes ist, wie oben dargethan, der Act der Schöpfung bewerkstelligt worden; dieser Act aber ist ein Sprung, d. h. kein gradueller Uebergang; denn wie können aus der absolut einfachen, unendlichen, bestimmungslosen, der ersten Ursache unmittelbaren und mit derselben identificirten ersten Wirkung, endliche, bestimmte, zusammengesetzte Wesen, wie sie im Universum existiren, hervorgehen? Dieser Sprung ist eben die sogenannte Zusammenziehung צמצום, die aller Schöpfung vorangehen musste, um sie möglich zu machen. Die Erscheinung — das Phönomen — ist nämlich eine Beschränkung (Zusammenziehung) der ursprünglichen Unendlichkeit, die an und für sich genommen, als Unbestimmtes unerscheinbar, weil das Unbestimmte unsichtbar und unfassbar ist. Um erscheinbar zu werden, musste ein endliches Moment in die Unendlichkeit selbst hereingebracht, d. h. die unendliche Totalität musste, sich gleichsam in Mannigfaltigkeiten entfaltend, eben in diesen einzeln genommen erschein- und sichtbar werden. Dieses drückte die Kabbala metaphorisch folgendermassen aus: Die Unendlichkeit hat sich zusammengezogen (beschränkt), um der Welt (der Erscheinung) einen leeren Raum (wo die Unendlichkeit, oder richtiger die Unfassbarkeit derselben so zu sagen aufhört) zu lassen*). Der Grund dieser Zusammen-

---

Tetragrammaton θεός und κύριος, die erste, nämlich θεός bezeichnet „Gott" an und für sich; die zweite, κύριος „Herr," seine Beziehung zur Welt.

*) Die Kabbalisten haben auch hier zur bessern Verständigung des צמצום sich eines, wie sie selbst sagen, unvollständig entsprechenden Beispieles bedient: Wie ein Gelehrter nämlich, der seine Ideen demjenigen beibringen will, der die ganze Tiefe derselben aufzufassen nicht im Stande ist, um ihm solche doch einigermassen begreiflich zu machen, seine Zuflucht oft zu einem sinnlichen Beispiele

ziehung liegt nach Obigem in dem urewigen, in der ersten Ursache selbst begründeten Weltplane, indem zum Begriffe der Welt die Erscheinung durchaus gehört und daher ermöglicht werden musste.

Dieses in der ersten Ursache selbst begründete Moment ist der Hervorbringer und immerwährende Erhalter der Erscheinungswelt, und wird von den Kabbalisten „Linie" (קו) benannt, die sich durch das ganze Universum durchzieht, demselben sein Dasein gebend, und überall und unaufhörlich Leben, Licht, Activität, Entwickelung, mit einem Worte, Göttlichkeit spendend. Von ihr heisst es in der Schrift: „Dein (schaffendes) Wort steht immer und ewig im Himmel", (לעולם יהוה דברך נצב בשמים) und auf sie bezieht sich der allgemein bekannte Ausspruch der Theologen und Philosophen, dass, könnte man denken, die Gottheit würde je ihr Schöpfungsprincip zurückziehen, so wäre gleichzeitig das ganze Universum aufgehoben, die ganze Welt der Erscheinung in ihr urspüngliches Nichts zurückgekehrt. **)

---

nimmt, obwohl dieses nur einen schwachen, zum Theil entstellten Reflex seiner eigentlichen Idee ausdrücken kann. Der Gelehrte beschränkt also seinen Gedanken, versinnlicht ihn gleichsam, jedoch nur in Bezug auf sein Auditorium, denn bei ihm selbst bleibt natürlich seine Uridee in aller Kraft und Reinheit. Diesem analog wurde die urewige, unbestimmte Kraft der ersten Wirkung gleichsam beschränkt, um fassbar zu werden, jedoch nur in Bezug auf die Schöpfung, an und für sich aber bleibt diese Kraft unbeschränkt und ungeschwächt.

**) Der von den Kabbalisten gewählte Name „Linie" קו hat folgende Bedeutung: Wie bekannt, sind der mathematische Punkt und die mathematische Linie nur abstracte, nicht materiell zu realisirende Begriffe, indem dem erstern die Länge und Breite, der letztern die Breite allein fehlt,

Auf welche Weise dieser Sprung geschah, kann um so weniger der Gegenstand einer Untersuchung und Besprechung sein, als derselbe das Werk der urewigen Weisheit der ersten Ursache, oder richtiger der ersten Ursache selbst ist, daher, wie mehrmals erwähnt, über jede Reflexion unsererseits erhaben ist, weshalb auch manche Kabbalisten diesen „das unerklärliche Geheimniss“ oder „Wunder“ (פלא) nannten.

Nachdem nun, um uns ganz nach menschlicher Art auszudrücken, die Raummachung für die Erscheinungswelt vollendet wurde, sind auch mittelst der die Erscheinung hervorbringenden und erhaltenden Linie, die in dem urewigen Weltplane unendlichen und verborgenen, implicirten, gleichsam dynamischen Werkzeuge entstanden, und haben die Weltschöpfung so zu sagen in Angriff genommen. Diese Werkzeuge sind die zehn Sephiroth (עשׂ׳ ספירות), (welche, wie bereits bemerkt, eine Analogie der griechisch-philosophischen zehn Intelligenzen שכלים נבדלים bilden), mittelst welcher, wie durch deren Combination, Stellung und Abstufung alles bis auf inclusive unsere materielle Welt entstanden und immerwährend geordnet wird.

Diese Sephiroth selbst sind wohl einfach geistige,

---

der Unterschied zwischen beiden aber darin besteht, dass der Punkt gar keine, selbst nicht eine ideelle Gebahrung erfahren, nichts mehr als, so zu sagen, die Negation einer Negation, das Heraustreten aus dem absoluten Nichts — die Ermöglichung der Gestaltung einer mathematischen Figur überhaupt — ist, während die mathematische Linie bereits in der Idee wenigstens einen Fortschritt zur Länge gemacht hat. Der aus der Zusammenziehung, wie im Texte erörtert, entstandene leere Raum gleicht dem mathematischen Punkte (נקודה), ist selbst jedes Inhaltes bar, nur die Möglichkeit der Schöpfung anbahnend, hingegen jenes, die Erscheinung hervorbringende Moment der Linie ähnlich, selbst eine, wenn auch noch ganz verborgene Schöpfung ist.

aber geschaffene Wesen, daher kein integrirender Theil der Gottheit, deshalb aber auch geeignet, Schöpfung, Beaufsichtigung und Ordnung des Universums in allen seinen Abstufungen bis inclusive auf unsere sublunarische, materielle Welt zu vermitteln. Dieselben sind aber dennoch in der ersten Wirkung, als zum Weltplane gehörend, wohl in tiefster Verborgenheit, ideell, schemenartig implicirt, weil sie als dynamische Werkzeuge mit in dem Weltplane inbegriffen sind, und deren Erschaffung, so zu sagen, vorgemerkt werden musste. (עשר ספירות הגנוזות באין סוף) *).

Eine detaillirte Darstellung, respective Erläuterung des ganzen Prozesses der Sephiroth, deren Wirkung in allen Abstufungen, Verzweigungen, Stellungen, zeitlichen wie räumlichen Verschiedenheiten, wie wir sie in den eigentlichen kabbalistischen Werken finden, ist in unseren Briefen nicht gegeben, nur einige allgemeine Statuirungen von besonderer Bedeutung für

*) Die Stellungen der Sephiroth spielen in der Kabbala eine bedeutende Rolle. Zwei Hauptstellungsarten werden besonders hervorgehoben, nämlich die sphärenartige und die geradlinige, עגולים ויושר. Damit sollen die zwei verschiedenen Abstufungsarten in der Natur angedeutet werden. Die eine, in welcher das Niedrigere dem Höhern untergeordnet, aber nicht in diesem involvirt ist, wie zum Beispiel das Steinreich unter dem Pflanzenreich, dieses wiederum unter dem Thierreich stehet u. s. w., ohne dass das Eine in dem Andern verschlungen wäre, dieses nennen die Kabbalisten die geradlinige Stellung (יושר), weil gleich der Linie, wo die Punkte auf einander folgen, ohne dass der oberste den untersten umhüllt. Die zweite Art, in welcher das Höhere das Niedere involvirt, wie z. B. die Gattung involvirt die Art, diese wiederum das Collectivum, dieses das Individuelle u. dgl., und daher „die sphärenartige Stellung“ heisst (עגולים), gleich einer grossen Kugel, die die kleinere in sich aufnimmt und einschliesst.

Theorie und-Praxis, als Consequenzen der bisher entwickelten Grundidee.

Wir wissen aus Obigem, dass die erste Wirkung den Weltplan, d. h. den Fond des Daseins, wie dessen Beschaffenheit für alle Zeiten und Situationen enthält, gemäss der von der ersten vollkommensten Weisheit stipulirten Norm, dass in derselben alle Weltereignisse conditionell, aber unabänderlich von aller Ewigkeit her bestimmt wurden. Deshalb sind auch alle in der heiligen Schrift vorkommenden Mirakel nur für uns solche, d. h. als Abnormitäten erscheinende, in der That aber eben so gut normal, wie die gewöhnlichen Naturläufe; eben so wie der Erde ihre tägliche und jährliche Laufbahn von jeher vorgeschrieben wurde, eben so dem rothen Meere z. B., im geeigneten Momente zur Errettung der mit einer heiligen Mission betrauten Israeliten, heraus- und wieder zurückzutreten. Die Talmudisten haben diese Idee schon in dem bekannten Satze: תנאי התנה הקב"ה במעשה בראשית angedeutet. *) Dasselbe ist auch mit der göttlichen Belohnung und Bestrafung der Fall, die nur natürliche Folgen der menschlichen oder nationalen Handlungen nach gedachter Vorherbestimmung im urewigen Weltplane sind.

Auch die Wirkung der Reue, Busse und des Gebetes (תשובה ותפלה) lässt sich auf diese Art vernunftmässig erklären: Durch die Sünde, die Absorbirung in weltlichen irdischen Dingen, in Sinnlichkeit und Leidenschaften, im Wahne der selbstständigen Kraft und Unabhängigkeit von der ersten Ursache, wird der Mensch dem Geistigen, Göttlichen immer mehr entfremdet und in diesem Maasse wird auch der für ihn im Urplane bestimmte, ursprünglich rein geistige Fond des Lebens, und der göttliche Gnadenausfluss (השפע האלהית) verringert, es werden, so zu sagen, die geistigen Röhren

*) Siehe Nachträge,

(צנורות), durch welche den Menschen aller Segen, alles Heil zugeführt wird, verstopft, versiegt, oder es wird dessen Lebensnerv gänzlich abgeschnitten, je nach seiner grössern oder kleinern Entfernung von der Urquelle. Durch die aufrichtige Reue aber, durch das Insichgehen, die Wiedererkennung seiner Nichtigkeit und der absoluten, einzigen, sein Dasein und seine Thätigkeit erhaltenden Kraft Gottes, der das Gebet einen entsprechenden Ausdruck verleihet, schwinden die sinnlichen, materiellen Scheidewände zwischen dem Menschen und seiner geistigen Lebensqwelle, der göttlichen Gnade gleichsam den freien Ausfluss, die freie Ausströmung einräumend.

Allein mit dem Gebete hat es noch ein anderes Bewandtniss; es ist nicht allein die Stimmung oder Umstimmung des Betenden, welche die oben gedachte Wirkung hervorbringt und bedingt, sondern auch die materielle Form und der Inhalt des Gebetes besitzen diese Eigenschaft, was durch folgende Statuirung in der Kabbala seine Erklärung findet.

Wie mehrmals erwähnt, sollen und können wir der ersten Ursache keinen Namen beilegen, weshalb Mancher selbe auch „den Namenlosen“ genannt hat, der Tetragrammaton ist in seiner doppelten — geschriebenen und gelesenen — Bedeutung, die Benennung der ersten Wirkung, die Bezeichung des Urwillens und Weltplans, wie auch die anderen zehn heiligen Namen (עשרה שמות שאינן נמחקים) mit den Sephiroth correspondiren und auf die das Universum erzeugenden und ordnenden Kräfte deuten, als: Erscheinung, Milde, Gerechtigkeit u. s. w.

Diese Namen aber sind nicht blos Bezeichnungen, sondern auch Zeichen, sie zeigen nicht blos das Wesen oder die Eigenschaft des Benannten an, sie greifen viel-

mehr in die Bildung desselben ein, sie sind die ersten Schemen der Dinge selbst. Wie der allerreinste, abstracteste, menschliche Gedanke sich in einer, aus Worten und Buchstaben gebildeten Sprache einkleidet, so hat der Urgedanke, der Urplan, seine geistige Ursprache, nicht etwa dass in dieser höchsten Region eine Sprache nöthig wäre, sondern dass es zum Wesen der Erscheinung gehört, einen Tipus der Sprache zu involviren. Diese, so zu sagen, ersten geistigen Umhüllungen des reinen Urgedankens sind die Prototype des Alphabets. Dieses selbst ist ein Mittelding zwischen dem Geistigen und Materiellen. Seiner Form nach materiell, manifestirt es rein geistige Eigenschaften, die Schranken von Raum und Zeit durchbrechend. Zweiundzwanzig Buchstaben, die kaum einen Zoll Raum einnehmen und die man in einer Minute Zeit hersagt, enthalten durch ihre Zusammensetzung das Verständniss von allem Dagewesenen und allem Daseienden, sind Träger des reinen Gedankens und bilden für uns wenigstens die einzige Form desselben. Dieser ihrer Doppelnatur halber sind sie auch geeignet mit ihren rein geistigen Urbildern einerseits und der materiellen Welt andererseits in Rapport zu stehen, Ausströmungen zu empfangen und wiederzugeben, sowohl vom Höhern zum Niedrigern, als umgekehrt.

Das ursprünglich so absolut rein Geistige und Einfache in dem Urwillen ist so sehr von Materiellem, Zusammengestztem verschieden, so sehr über Letzterem erhaben, dass eine unmittelbare Verbindung unter ihnen eine positive Unmöglichkeit ist, und die Ausströmungen von der einen, die Empfänglichkeits-Fähigkeit von der andern Seite (אתערותא דלעילא, אתערותא דלתתא) kann nur gradatim durch Mittelglieder, die mehr oder weniger von den Eigenchaften beider besitzen, realisirt werden.

Zu der Kette dieser Mittelglieder gehören also auch nach obiger Erörterung die Buchstaben, Wörter und ihre Zusammensetzungen *). Diese eben sind in den Gebeten und Segensprüchen auch von bedeutender Wirkung. Die Gebete und Segensprüche sind daher nicht der Willkühr eines Jeden überlassen, selbe nach eigenem Gutdünken abzufassen, sondern es ist von den „Männern der grossen Synagoge“ (אנשי כנסת הגדולה) eine gewisse Norm für die Hauptgebete stipulirt worden (מטבע שטבעו חכמים בברכות), bei manchen ist sogar die hebräische Sprache als Conditio sine qua non vorgeschrieben. Jenen grossen göttlichen Männern haben sich die Geheimnisse der Buchstaben, Wörter, deren Combinationen und Rapporte mit den Sephiroth bis zu den ersten Prototypen des Urwillens erschlossen, weshalb sie im Stande waren eine der Zeit und der Situation entsprechende, allgemeine, für ganz Israel obligate Liturgie zu verfertigen. **) Deshalb ist auch die Tendenz des Gebetes nicht

---

*) Der Tetragrammaton, bestehend aus den Buchstaben יהוה, enthält die erste Spur der zu entstehenden zehn Sephiroth. Das י = einem Punkt (.) × einer Linie (|) bezeichnet den כתר = פלא, die Erscheinung möglich machende Kraft. Das ה, eine Figur, darin eine Linie = חכמה בינה דעת, der in die Erscheinung getretene scheidende und bindende göttliche Gedanke; חכמה = כח מה, die noch unterscheidungslose Weisheit = der Linie; בינה der trennende, unterscheidende Verstand; דעת die die beiden Gegensätze vereinigende Vernunft. Das ו die sechs Sephiroth: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, die in der Welt wirkenden Kräfte (Milde, Gerechtigkeit, Schönheit, Bezwingungskraft, Erhabenheit und Productivität). Das letzte ה = מלכות, die Alles in sich aufnehmende und erhaltende Erscheinung, gleichsam die Beleuchtung zur Sichtbarwerdung der Gegenstände. (Siehe Nachträge).

**) Ob und warum die Buchstabenschrift erst spät erfunden wurde, scheinen die Kabbalisten nicht in den Bereich ihrer Untersuchungen gezogen zu haben.

gänzlich verfehlt, wenn der Betende auch manchmal zerstreut und nicht vorbereitet ist zur Andacht und Erhebung seines Gemüthes zum Geistigen, Göttlichen. In diesem Falle wirkt wenigstens die immanente Kraft des vorgeschriebenen Gebetes selbst, freilich nicht in dem Grade als wenn es von der geistigen Gesinnung getragen wird, die allerdings die Haupttendenz ist. Die Wirkungen dieser Gebete aber, d. h. ihr Disponibelmachen für das Empfängniss nach beiden Seiten hin, reichen nur, wie aus Obigem erhellt, bis zum Urwillen, nicht aber bis zur ersten Ursache, weil diese ihrem allvollkommensten, absoluten Wesen nach, über jede Einwirkung, jede Relation mit dem Geshaffenen erhaben bleibt.

Dasselbe Bewandtniss hat es auch mit dem Gesetze der Thora, mit den Ge- und Verboten derselben, die in dem Urwillen wurzeln, zum ewigen Weltplane gehören, und für deren Befolgung oder Uebertretung die Belohnung und Bestrafung eine natürliche Consequenz ist, indem sie die Fähigkeit oder Unfähigkeit des Menschen bedingen, den von aller Ewigkeit bestimmten Lebensfond empfangen zu können, indem sie gleichsam auch die Röhren bilden, durch welche die göttliche Ausströmung dem Menschen zugeführt wird. Die Strafe ist wie das Uebel nicht Positives, sondern, was schon Maimonides dargethan, die Entziehung der providenciellen Wohlthätigkeit.

Die Thora, im Ganzen genommen und dem Geiste nach, bildet einen Theil des Urweltplans selbst, ist ein unmittelbarer Ausfluss der allervollkommensten Weisheit, das Höchste und Erste im Universum, sowohl dem Grade als der Zeit nach, und steht weit höher als die Sephiroth, die nur geschaffene Wesen sind.*) Nur

*) Stellen, die auf diese hohe Idee von der Thora deuten

bei der Ausübung der gesetzlichen Vorschriften durch den Menschen bilden die Sephiroth die Mittelglieder zwischen diesem und dem Urwillen, weil die Worte und Handlungen des Menschen, wie er selbst, zu sehr mit dem Materialismus behaftet sind, um in einem unmittelbaren Rapport mit dem urewigen unendlichen Licht — d. h. mit dem Urwillen — zu stehen. Die Sephiroth empfangen gleichsam die Gedanken, Worte, Thaten der Menschen, destilliren sie, so zu sagen, von dem ihnen angeklebten Stoff, um sie ganz vergeistiget dem Urwillen zu unterbreiten, von dem die Sephiroth wiederum die unendliche Ausströmung in Empfang nehmen, um solches gleichsam so zu verarbeiten, dass sie für den Menschen annehmbar werden. Der erste Act

---

sollen, sind sehr viele im Talmud, Midrasch und Sohar, wovon hier nur einige als Beispiele:

ואהי׳ אצלו אמון (משלי ח׳ ל׳) התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב״ה, בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין אינו בונה אותו מדעת עצמו אלא דפתראות ופנקסאות יש לו לדעת האיך הוא עושה חדרים האיך הוא עושה פשפשין, שהי׳ הקב״ה מביט בתורה ובורא את העולם והתורה אומרה בראשית ברא אלהים ואין ראשית אלא תורה היך מה דאת אומר ה׳ קנני ראשית דרכו: (Bereschith Rabba Abschn. I.)

Ferner heisst es:

ה׳ בחכמה יסד ארץ, כשברא הקב״ה את עולמו נתייעץ בתורה וברא את העולם, שנאמר לי עצה ותושיה לי בינה אני גבורה (משלי ח׳ י״ד) והתורה במה היתה כתובה? היתה על גבי איש לבנה באש שחורה שנאמר קווצותיו תלתלים שחורות כעורב (שה״ש ה׳ י״א) מה קווצותיו תלתלים? על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות, כיצד? כתוב בה „לא תחללו את שם קדשי“, אם אתה עושה ה, ה, אתה מחריב את העולם, „כל הנשמה תהלל יה“, אם אתה עושה ה׳ ח׳ אתה מחריב את העולם. „שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד“, אם אתה עושה ד, ר, אתה מחריב את העולם וכו׳ אם אות אחת כך כל שכן התורה כולה וכו׳ וכו׳ והיא היתה אומן במעשה בראשית שאל תקרא אמון אלא אומן ובה נטה שמים ויסד ארץ וכו׳: (Tanchuma zu Bereschith).

Im Sohar heisst es קוב״ה ואורייתא חד u. dgl. m.

heisst „die Initiative a posteriori“ (אתערותא דלתתא, מיין נוקבין) der zweite „die Initiative a priori“ (אתערותא לעילא, מיין דוכרין *)

Dieser ganze Entwickelungs- und Ausströmungsprozess findet, wie mehrmals dargethan wurde, nur von dem Urwillen bis herunter und umgekehrt statt, die erste Ursache aber war und ist absolut ausser aller Berührung und Relation. Der Urwille allein ist es, dem wir einen Namen — den Tetragrammaton — beilegen, er, der Schöpfer des Universums, der Gott Israels, אלהי ישראל, der unsere Vorfahren aus Egypten erlöst, uns von allen Nationen auserwählt, seinen heiligen Namen, wie auch die heilige Thora, d. h. den Inbegriff der ganzen Weltordnung, offenbarte, er ist es, an den wir unsere Gebete und Segensprüche in letzter Instanz richten, nach dessen Geheiss wir unsere freien Handlungen normiren, nach welchen uns geistiges Leben oder Tod, Segen oder Fluch, Heil oder Unheil, Seligkeit oder Verdammniss zu Theil wird. Nichtsdestoweniger aber bleibt gerade die erste Ursache die eigentliche, einzige Hauptquelle alles Daseins, alles Lebens, Segens und Heiles, so zu sagen, der absolut und unendliche, verborgene Schatz aller Seligkeit ungetheilt und unverändert, sowohl an und für sich, als in der Erscheinung.

Dieses Letztgesagte ist ein Grundprincip unseres Glaubens, der Grundpfeiler des Judenthums in dogmatischer Hinsicht, das einzige unerschütterliche Dogma in der jüdischen Religion — der Monotheismus.

---

*) Der von Oben kommende Segen wird in der kabbalistischen Terminologie die „männliche“, der Vorbereitungsact der weltlichen Empfänger die „weibliche“ Quelle benannt; jeder Geber ist Mann, jeder Empfänger Weib.

Allein dieses Hauptdogma von der absoluten Einheit der ersten Ursache, aus welcher eo ipso folgt, dass dieselbe die einzige, alleinige Quelle alles Daseins ist, scheint mit dem bisher Gesagten und Entwickelten von der ausschliesslichen Wirkung und dem ausschliesslichen Einflusse des Urwillens auf die Welt, wornach er eine zweite, urewige Macht wäre, in Widerspruch zu stehen. Zur Hebung dieses Widerspruches mögen folgende Auseinandersetzungen dienen.

Zuförderst aber wollen wir die aus dem bisher Erörterten resultirenden verschiedenen Hauptabstufungen alles Daseienden, wie deren gegenseitiges Verhältniss zu einander resumiren, wodurch eine allgemeine deutliche Uebersicht des Ganzen gewonnen und leichter nachgewiesen werden wird, und wie die wirkliche Einheit trotz der scheinbaren Verschiedenheit bestehen kann.

Die Hauptabstufungen — ohne der Unterabtheilungen zu gedenken — des Alls sind nach obigen Statuirungen folgende: 1) die erste Ursache, 2) die erste Wirkung, 3) die zehn Sephiroth und 4) das Weltall.

Die ersten zwei unterscheiden sich von den letzteren wesentlich darin, dass jene urewig und identificirt, diese geschaffen und gesondert sind.

Die erste Ursache unterscheidet sich nur darin von der ersten Wirkung, dass jene eben die Ursache, diese die Wirkung ist; sie sind weder in der Zeit noch in dem Raum verschieden und stehen im wechselseitigen Verhältniss.

Die Sephiroth unterscheiden sich von dem Weltall in mannigfacher Beziehung, denn ausser dem, dass sie als dynamische Werkzeuge sich im Weltall wie die Ursache zur Wirkung verhalten, sind sie auch vom letz-

tern durch ihr rein geistiges Wesen und zeitlich wie räumlich verschieden.

Um sich auf menschliche Weise und kurz auszudrücken und das Ganze zu veranschaulichen, kann man sagen, die erste Ursache ist gleichsam das Denkende, die erste Wirkung der Gedanke und das Gedachte, die zehn Sephiroth die dynamischen Mittel zur Ausführung des Gedankens und das Weltall der ausgeführte Gedanke selbst.

Nach dem Gesagten scheint also das sämmtlich Daseiende aus vier verschiedenen Hauptbestandtheilen zu bestehen, die gradatim auf einander wirken, wobei nach Verhältniss der Entfernung oder niedrigern Stellung die Wirkung verringert wird. Dem aber ist nicht so; ein tieferer Einblick in dieser Gliederung wird uns belehren, dass diese Sonderung, respective Graduirung, nur eine scheinbare sei, im Grunde aber alles Eins ist.

Hier sind wir zu einem der wichtigsten Punkte der Kabbala angelangt, dem bedeutungsvollsten sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht, nämlich zu der Identitätslehre, סוד היחוד.

Wie bekannt, sollen nach der Kabbala alle unsere Handlungen, das ganze sogenannte Zeremonialgesetz, den Zweck haben, diese Identität hervorzubringen oder zu erhalten, weshalb vor jeder religiösen Verrichtnng die bekannte Formel vorgeschrieben wurde: „um zu vereinigen, gelobt sei Er und seine Offenbarung" (לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתי) *) Folgendes ist die Bedeutung

*) Selbst im praktischen Leben sollte, nach den Kabbalisten, der Fromme alle seine täglichen Handlungen so den Gesetzen der Thora und dem Geiste derselben entsprechend einrichten, dass auch sie die besagte Identität hervorbringen.

dieser Statuirung: Wie bereits angedeutet, ist die Auseinanderlegung des Alls in vier Hauptbestandtheile nur eine scheinbare, in der Wirklichkeit aber findet keine Sonderung statt. Alle die angegebenen Abstufungen sind nur der Erscheinung, nicht aber dem Wesen nach, weil das Wesen, seiner eigentlichen und wahren Definition nach, nur Eins sein kann, zwei Wesen sind, wie bekannt und von der Philosophie zur Genüge demonstrirt, ein Wiederspruch in sich selbst. Es gibt daher nur ein Wesen, alles Uebrige aber ist unwesentlich, eine blosse Erscheinung, d. h. ist ein Scheinwesen, aber kein wahres. — Dieses einzige, einige Wesen ist die erste Ursache, ausser ihr aber gibt es gar kein Wesen, sondern Scheinwesen. So heisst es auch in Pentateuch (Deuter. 4, 39): וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה׳ הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד.

Selbst die erste Wirkung, obwohl urewig und unendlich, ist nur der Gedanke der ersten Ursache, also nicht selbstständig, kein wahres Wesen, und obwohl sie Alles geschaffen hat, Alles immerwährend erhält und regiert, die Empfängnissfähigkeit gleichsam in sich aufnimmt und Allem Leben und Dasein spendet, so geschieht dieses, wie oben dargethan wurde, so zu sagen, nicht aus eigenen Mitteln, sondern durch den ihr von ewig her von der ersten Ursache gleichsam anvertrauten Daseinsfond. Die Linie, die die Erscheinung hervorbrachte und selbe erhält, stammt von der ersten Ursache her. Noch unvergleichlich weniger können die zehn Sephiroth und gar das Weltall auf Wesenheit An-

---

So heisst es in einer Schrift: „Chanoch war ein Schuster und bei jedem Schnitte, den er machte, sagte er die Formel: „um zu vereinigeu“ u. s. w. חנוך תופר מנעלים הי׳ ועל כל תפירה ותפירה אמר לשם יחוד וכו׳“, welches obige Idee andeuten soll.

spruch machen; die erstern sind, obwohl rein geistige, jedoch geschaffene Dinge, haben also ihre Existenz ausserhalb sich und sind daher schon keine absoluten Wesen; letzteres bestehet gar zum Theil aus Zusammensetzung und Materie, weshalb ihre Existenz eine nichtige ist, besteht nur in der mittelst der ersten Wirkung und durch die erste Ursache hervorgerufenen und erhaltenen Erscheinung.

Aus dem bisher gesagten erhellt nun, dass trotz der statuirten vier Abstufungen, der wahre Monotheismus nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern vielmehr in seiner ganzen Wahrheit beleuchtet und nachgewiesen worden, wie, ungeachtet der nicht wegzuleugnenden, in der Erscheinung existirenden, unermässlichen Mannigfaltigkeiten, die erste Ursache nicht nur eine absolute Einheit sondern in der Wirklichkeit das einzige und allein existirende Wesen ist.

Allein so sehr auch diese Wahrheit von der Vernunft evident demonstrit und anerkannt wurde, so ist dieselbe dennoch in der Erscheinungswelt kaum wahrnehmbar, vielmehr scheint die Natur in ihrem regelmässigen, nie gestörten Laufe ein selbstständiges, auf eigene Kräfte gestütztes Wesen zu sein. Der Mensch denkt sich und seine Umgebung gleichsam emancipirt, selbst überlassen und selbst kräftig genug, sich allein zu erhalten. Er nimmt nur die nahen Ursachen, die nahen Kräfte wahr, die auf ihn influiren, die wahre Ursache, die wirkliche Kraft, die einzige Lebensquelle alles Daseins, ist für ihn in einem dichten Schleier gehüllt. Er ahnt sie hie und da, aber sie steht ihm fern; sie durchdringt ihn nicht.

Freilich gehört eben diese Umhüllung selbst in den Urweltplan, weil die menschliche Willensfreiheit, die Selbstthätigkeit aufhören würde, hätte der Mensch im-

mer seine Nichtigkeit, wie die Allgegenwart Gottes vor Augen, und weil die Welt, die Menschheit, unmöglich die göttliche Kraft in ihrer ganzen Ausdehnung und Stärke ertragen könnte. Aber in dem Maasse, in welchem sich der Mensch in der Erscheinung absorbirt, entfernt er sich vom Wesen, von der Urquelle, und eben in diesem Maase verringert sich auch, wie mehrmals auseinandergesetzt wurde, sein Lebensfond, die geistigen Röhren, die ihm die Spendung göttlicher Gnade zuführen, werden verstopft oder versiegt und es erfolgt, um sich menschlich auszudrücken, eine Trennung zwischen dem Göttlichen und dem Universum (פרוד בין הדבקים), indem alle Relation aufhört oder geschwächt wird. Nur durch die Gebete, Reue, wie überhaupt durch die Befolgung der göttlichen Vorschriften, der moralischen Gesetze, wird die Abhängigkeit des Creatürlichen, wie die absolute einzige Wesenheit der ersten Ursache manifestirt; die Scheidewände zwischen der Erscheinung und dem Wesen fallen, je nachdem dieses in jene hineindringt und die ursprüngliche Einheit sicht- und erkennbar wird. Es gestaltet sich diese Identificirung des Göttlichen mit dem Geschaffenen, des Geistigen mit dem Materiellen, wohl in verschiedenen Graden und Nuancirungen, nach den verschiedenen Regionen, Situationen und selbst Individuen; ein jeder aber trägt das Seinige durch Wort und That dazu bei, ein jeder gesetzlich Handelnde kann und soll daher sagen: „der Identificirung halber לשם יחוד וכו'."

Alles Identificiren aber ist von der ersten Ursache gänzlich ausgeschlossen; hier ist absolute Einheit, hier findet nicht der leiseste Schatten, die allerkleinste Nuance einer Verschiedenheit, deshalb auch keine Vereinigung statt. Erst mit der ersten Wirkung, wo das Schema der Unterscheidung zu keimen anfängt, lässt

sich von Vereinigung sprechen, die darin besteht: überall die verborgene unsichtbare Wesenheit aller Dinge, die reine erste Ursache, anzuerkennen, dieses einzige Urwesen gleichsam in Alles hineinzuziehen, die Erscheinung in der Idee wenigstens aufzuheben und zum Wesen zu erheben. Die Formel lautet: (לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתי' על ידי האי טמיר ונעלם) d. h.: „Um den Heiligen, gelobt sei Er, mit Seiner Offenbarung zu vereinigen durch das Verborgene, Unsichtbare.“ Der Sinn dieser Formel ist nach Obigem folgender: Wie oben angedeutet, ist der Complex der sechs Sephiroth, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, genannt זעיר אנפין und auch קודשא בריך הוא, der Inbegriff der die Welt ordnenden und regierenden Kräfte; die letzte siebente Sephira, מלכות, die eigentliche Erscheinung, der Spiegel, die camera obscura, mittelst welcher alle Kräfte wahrgenommen werden, daher heisst auch dieselbe שכינה = Ruhen, wo nämlich alle Gestaltungen ihren Ruhepunkt erreicht und gefunden haben. Die Urkraft ist hier am verborgensten, das Phänomen kommt hier zum eigentlichen Durchbruch, die Täuschung ist vollendet, alles gewinnt hier das Ansehen der Selbstständigkeit, der Trennung vom göttlichen Wesen, was, wie oben weitläufig auseinandergesetzt, ein Abfall von der Urquelle wäre; durch die gesetzliche Handlung und Gebete aber, wird in die Erscheinung selbt das Wesen hineingezogen, der verborgene unsichtbare Urstrahl, die Linie, vereinigt beide, und die waltenden Kräfte קוב"ה und das Phänomen מלכות werden Eins.

Durch das bisher Entwickelte stellt sich leicht die Beantwortung der in Nr. I und II unerledigt gebliebenen Fragen heraus, die wir hier in möglicher Kürze andeuten, indem sie zum grössten Theile mehr Spiele des Witzes sind, als eigentliche Momente des Systems.

1. Der Tetragrammaton ist nicht nur der Namen, die Bezeichnung der ersten Wirkung, sondern birgt in sich schon die erste Spur, die Prototype der dynamischen Vermittlungswerkzeuge der Sephiroth und des Alphabets, bildet in der einen — unaussprechlichen — Seite die Bezeichnung des von der ersten Ursache Gedachten, in der andern das Schema der Realisirung dieses Gedachten; das Sein הויה und das Werden, יהוה, unterscheidet sich daher wesentlich von den anderen zehn heiligen Namen (עשרה שמות שאינן נמחקים), welche die dynamischen Werkzeuge selbst, die Sephiroth darstellen.

2. Derselbe, den Weltplan und die Thora in sich involvirend, wurde erst dem Moses offenbart, während die Patriarchen nur von der ersten Ursache wussten, daher auch nicht die Thora empfingen.*)

3. Selbst der Tetragrammaton aber ist nur auf die erste Wirkung, nicht aber auf die erste Ursache zu beziehen, weil bei dieser jede Benennung, jede Unterscheidungsspur als antropomorphistisch verpönt ist; zu den Zeiten des Enosch (אנוש) wollte man der ersten Ursache selbst Namen beilegen (אז הוחל לקרוא בשם יהוה), was Verwirrung und sogar Götzendienst veranlasste.

4. Bei der Offenbarung am Berge Sinai wurde, so zu sagen, die Existenz, die Beschaffenheit, Herrschafft, Allmacht und Thätigkeit der ersten Wirkung proclamirt und den Israeliten die Pflicht auferlegt, an dieselbe

---

*) Die Patriarchen oder Urväter, אבות, standen, von einem andern Gesichtspunkte aus betrachtet, nach den Kabbalisten, noch höher als Moses, waren gleichsam in einem unmittelbaren Rapport mit der ersten Ursache (האבות הן הן המרכבה), nahmen das Gesetz, so zu sagen, direct ohne Ueberlieferung auf. Dieser Punkt ist in unserem Ms. unerörtert, weshalb wir uns auch dessen Besprechung für spätere Monographien vorbehalten.

den Gottesdienst zu richten. Das vorbereitete israelitische Volk kannte bis dahin nur die erste Ursache. Deshalb bildet auch der erste Vers: אנכי ה' אלהיך וכו' einen integrirenden Theil der zehn Worte (עשרת הדברים), weil er eine neue Statuirung enthält; der Vers: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus dem Lande Egypten herauszog u. s. w." bezieht sich lediglich auf die erste Wirkung.

5. Die erste Ursache ist nach Obigem über das Wissen der Einzelndinge erhaben, der Gottesdienst und die Wirkungen derselben beziehen sich auf die erste Wirkung mittelst der geschaffenen Abstufungen derselben. Auf diese Weise ist der Ausspruch des in Nr. I citirten Midrasch erklärlich, wo es heisst: „Wenn er unsere Gedanken kennt, werden wir ihm dienen, sonst werden wir ihm nicht dienen."

So viel enthalten gedachte Briefe die Grundzüge von Eibenschützens kabbalistischem System, zu welchem unzählige Citaten aus kabbalistschen Schriften als Belege angeführt werden, besonders aber hebt Eibenschütz einige von den Geonim herstammen sollende Stellen hervor, welche die späteren Kabbalisten citirten. Diesen, sagte er, lege er um so mehr Wichtigkeit bei, als die Geonim die eigentlichen verlässlichen Träger der mündlichen Lehre überhaupt und der Kabbala insbesondere waren. Den Aussprüchen der spätern Kabbalisten hingegen lege er mindere Wichtigkeit bei, selbst denen des Rabbi Isaak Lorje, welche, wie er meint, ihrer ungemeinen Dunkelheit halber, nicht immer massgebend sein können.

In die Details, mannigfaltige Wirkungen, Stellungen und Gebahrungen der Sephiroth lässt sich, wie bereits bemerkt, Eibenschütz hier nicht ein, selbst in den Grundprincipien aber findet hier eine nicht unbedeutende Lücke statt; über die Seelenlehre, respective Metempsychose der Kabbalisten, wie über das Weltübel, das sogenannte

antigöttliche Princip, סטרא אחרא, wird hier gar kein Aufschluss gegeben. — Auf diese werden wir bei der Besprechung anderer kabbalistischen Systeme ausführlich eingehen und selbe dann auch nach den Consequenzen des Eibenschütz'schen Systems beleuchten.

Bevor wir auf den Ausgangspunkt dieser Monographie zurückkommen, d. h. zur Beleuchtung des gegen Eibenschütz erhobenen Kampfes, erlauben wir uns, einige allgemeine Bemerkungen voranzuschicken über die Entwickelung der philosophischen Theologie überhaupt, welche einiges Licht verbreiten dürfen, auch über obiges System, wie über die ganze Kabbala, deren Licht- und Schattenseiten, fremde Elemente und eigene Verarbeitung derselben, ihr Verhältniss zum ursprünglichen talmudischen Judenthume und der Judenheit, wie ihre Bedeutung für die allgemeine Culturgeschichte.

Schon der Urmenschheit wurde die Idee von dem Dasein einer Gottheit gleichsam aufgedrungen, theils instinctmässig als etwas Angeborenes, theils durch die Wahrnehmung des regel- und ordnungsmässigen Laufes der Natur, welche der schlichte menschliche Verstand sich nicht ohne einen — oder mehrere — Ordner denken kann; dieser Idee gesellte sich auch einerseits das Gefühl der Dankbarkeit gegen diesen Ordner, wie das Bedürfniss, sein Wohlgefallen zu erringen, andererseits schlichen sich in den menschlichen Geist unabweisbare Bedenklichkeiten und Fragen ein über das Verhältniss von Gott und Welt, Geist und Materie, allgemeine Ordnung und specielles Uebel u. s. w. Diese bildeten die Factoren zur Entstehung der Religion und Philosophie.

Ob und in wie fern letztere auch bei den Urvölkern, als das indische und egyptische Volk, zur selbstständigen Wissenschaft gediehen wäre, wie manche behaupten wollen, bleibt problematisch. Wir kennen nur die

Griechen als das einzige Volk im Alterthume, bei dem die Philosophie zum völligen Durchbruche gekommen, sich von allen äusseren wie inneren Einflüssen emancipirt und nur ein Ziel vorgesteckt hat, das Forschen nach Wahrheit und objectiver Erkenntniss der Natur und des Uebernatürlichen, ohne vor irgend einer Consequenz zurückzuschrecken. Deshalb sind auch die Repräsentanten derselben, bei aller äussern Berücksichtigung der Volksreligion, mit ihr, oder richtiger mit ihren Dienern nur zu oft in Collision gekommen, und mancher der Edlen und Würdigen unter ihnen wurde ein Opfer seines ernsten Forschens nach Wahrheit und Licht.

Erst in späterer Zeit ging auch in Griechenland und in Alexandrien mit der nationalen Unabhängigkeit auch die philosophische zu Grunde. Das freie Leben und das freie Denken bedingen sich immer gegenseitig; ein geknechtetes Volk ist nur selten vorurtheilsfrei, wie umgekehrt bei einem abergläubischen die wahre allgemeine Freiheit nie Platz greifen kann. Das heroische Athen kam unter fremde Botmässigkeit, und die Königin der Wissenschaften, die griechische Philosophie, wurde zur Magd des heidnisch-religiösen Cultus. Der freie hellenische Geist ist so gesunken, dass Männer des tiefen Denkens und edler Natur ihre Intelligenz gebrauchten zur Vertheidigung, ja zur Verherrlichung des Götzendienstes.

Es lag hier wohl kein frivoles Motiv zu Grunde; einerseits ist die Religion dem Unterdrückten ein unabweisbares Bedürfniss, andererseits liegt in der Natur der bessern, zartfühlenden Menschen eine unüberwindliche Anhänglichkeit an die einheimischen, Jahrhunderte lang bestehenden Sitten und Gebräuchen, eine tief wurzelnde Pietät für die Heiligthümer ihrer Altvordern. Als dieselbe daher theils durch die früheren kühnen

philosophischen Forschungen, theils durch das Auftreten des Christenthums interminirt wurde, ging ihr Bestreben dahin, in dem leblos gewordenen dürren Knochen des Politheismus neues Leben zu bringen, ihn philosophisch zu legitimiren und dadurch vor beiderseitigen Angriffen zu schützen, — ein Verfahren, das wohl ihrem Herzen Ehre macht, nichts weniger aber als ein wahrhaft philosophisches ist.

Unter den diesen Weg einschlagenden philosophischen Systemen ragt besonders der Neuplatonismus hervor. Eine grossartige Schöpfung in ihrer Art, in welcher der menschliche Geist selbst in seiner Verirrung einen Triumph feierte; der letzte der griechischen Weltweisheit.

Es war ein genialer Gedanke, zwei feindliche Elemente derart zu vereinigen, dass das eine dem andern Lebenskraft einhauche, und zwar nicht durch Verringerung, sondern gerade durch Kräftigung des erstern; eine Methode, die bis auf die jetzige Zeit viele Nachahmungen gefunden, freilich nicht immer zum Frommen und Nutzen der stricten Wahrheit.

Die streng wissenschaftliche, stark begrenzte Definition des allgemeinen Geistes der früheren griechischen Schule wurde in diesem Systeme auf die Spitze getrieben, damit um so eher in den crassen Antropomorphismus der politheistischen Götterlehre umgeschlagen werden könne. Die Transcendenz der ersten Ursache wurde aufs Höchste gesteigert, alles, was man sprechen, denken und ahnen kann, wurde von derselben als mit deren vollkommenen Geistigkeit und Einfachheit collidirend entfernt, und jede Relation, nicht nur mit der Welt, sondern mit Allem ausser sich selbst, völlig abgeschnitten.

Es musste daher, um die Möglichkeit der Existenz des Universums und dessen regelmässigen Naturlauf begreiflich zu machen, eine enorme Zahl von sich abstufenden Mittelkräften statuirt werden, an deren Spitze eine Kraft, die weder ausserhalb der ersten Ursache noch sie selbst ist, und daher einerseits mit der ersten Ursache, als nicht ausser ihr stehend, in Relation kommen, andererseits, als nicht sie selbst den Keim enthalten kann zu dem ganzen Entwickelungsprocesse gedachter abstufender Kräfte, bis zur Entsehung der Materie und der aus ihr gebildeten Welt. Diese Kraft nennt der Neuplatonismus νοῦς das Denken der ersten Ursache. Zur Entfaltung dieses Keims bis zur untersten Stufe ist natürlich eine enorme Kette von massenhaften Gliedern nöthig, welche in mehrern Gruppirungen von verschiedener Art und Benennung, als Götter, Halbgötter, Dämonen u. s. w. bestehen, denen die Vermittlung der schaffenden und erhaltenden Kräfte von oben abwärts, wie auch der Gebete und Wünsche der Geschöpfe von unten aufwärts obliegt. Der Abstand zwischen dem νοῦς, der noch ganz voll des unbegrenzten Lichtes und der über Alles erhabenen Natur der ersten Ursache ist, und der Welt, erforderte durchaus diese Unmasse von graduellen Abstufungen, damit letztere entstehen und erhalten werden könne.

Diese Haupt- und Grundideen wurzeln schon, wie gesagt, in der stoischen und neupithagoräischen Philosophie, welche die Vorläufer waren des Neuplatonismus; dieser hat in seinen Schulen von Plottin bis Jamblich die Principien mit weniger oder mehr Entfernung vom ursprünglichen Geiste bearbeitet, ausgedehnt und einen Bau vollendet, der ohne Widerspruch ein Riesen- und ein Kartenbau genannt werden kann. Der reine, klare Strom der Urquelle — der griechischen Philo-

sophie — wurde immer mehr und mehr verdichtet und getrübt, besonders aber hat der ethische, oder richtiger der religiös-praktische Theil eine ganz andere Gestalt angenommen. Hier, vorzüglich in den späteren Schulen, manifestirt sich die Kehrseite der griechischen Welt- und Lebensanschauungen auf das Deutlichste und Grellste. Die Welt wurde in diesem Systeme, entblösst von dem Glanz und dem Reiz, mit welchen sie das Griechenthum schmückte, ein Jammerthal, ein Sumpf, in welchem die Menschheit versunken wurde, und aus welchem sich herauszuretten ihre Lebens-, oder richtiger Todesaufgabe sein soll.

Man muss einerseits sich in diesem Systeme durch einen Wust von unzähligen Göttern und Dämonen durchwatten, andererseits wird es Einem unheimlich bei den hier vorgeführten, düsteren, Schauer erregenden Bildern der Welt und des Lebens. Nur der tiefe Ernst, die göttliche Begeisterung, die trotz der dicken Kruste durch denselben durchschimmert, bieten dem Leser einige Lichtpunkte, die Herz und Gemüth erwärmen. An die geistigen Adlerschwingen eines Plottin oder Porphyr, deren Seelen in schwärmerischer Extase alles Nichtgöttliche abstreifend, mit dem höchsten Wesen sich vereint dünkten, möchte auch ein ganz nüchterner Mensch einen Augenblick sich anklammern, um den Flug nach dem Himmel mitzumachen.

Ungefähr zu gleicher Zeit als in der heidnischen Welt tauchten auch ausserhalb derselben obige Grundprincipien auf. Der Alexandrinismus, die christlichen Apologeten besonders, die Gnostiker, adoptirten dieselben mit mehr oder weniger Beschränkung, und, wie heidnische Philosophen das Heidenthum, suchten diese das alte und neue Testament zu allegorisiren, gedachten Ideen anzupassen, oder richtiger diese in jene hineinzubringen.

Bei aller Verschiedenheit der Consequenzen dieser Schulen und Systeme, einigen sich fast alle in der Annahme folgender Thesen:

Die höchste Transcendenz der ersten Ursache, die mit Nichts in Relation stehen kann.

Die Sonderung der ersten Ursache von dem Weltschöpfer, welcher der Gedanken derselben und von ihr nur um eine feine Nuance verschieden ist, und dem jedes System einen andern Namen beilegt, als: Logos, Demiurg und Nus.

Die Existenz einer abgestuften Reihe geistiger Kräfte, die Alles von unten nach oben und von oben nach unten vermitteln.

Die Hypostasirung der Attribute, als: Denken, Güte, Stärke u. s. w.

Die Niederträchtigkeit der Welt und das einzige Seelenheil, sich derselben durch ein beschauliches Leben und Absorbiren im Denken in höheren Regionen gänzlich zu entziehen.

Auch das Allegorisiren der Religionsurkunden ist ein charakteristisches Merkmal aller dieser Systeme, zugleich aber auch ein Zeichen, dass trotz der wahrhaften Anhänglichkeit deren Repräsentanten an ihre väterlichen Religionen, sie derselben doch schon entwachsen und in der Idee über sie hinausgeschritten waren. Die mit sich ganz einige Orthodoxie findet an Nichts Anstoss, glaubt Alles und allegorisirt nie. Deshalb haben auch einerseits obige Systeme das Heidenthum von dem Untergange in der civilisirten Welt nicht retten können, weil diesen selbst, wie die Repräsentanten dieser Systeme, der naive unmittelbare Glauben fehlte, wie auch andererseits die christlichen Gnostiker von der Kirche als Häretiker verdammt wurden.

Es frägt sich nun, ob und in wie fern auch das Judenthum von diesen damals sich überall geltendmachenden Ideen afficirt, ob und in wie fern sein Urtypus durch dieselben umgestaltet oder gar entstellt wurde? Wir glauben, diese Frage ohne allen Vorbehalt verneinend beantworten zu können.

Der Kern des Judenthums und der Judenheit blieb nach wie vor, bis auf die spätere Zeit, auf die wir noch zurückkommen werden, seinem ursprünglichen Charakter treu und in Theorie wie in Praxis fern von den oben gedachten Ideen, besonders von der dualistischen Annahme einer ersten Ursache und eines Weltschöpfers.

Der Jude kennt nur einen Einzig-Einigen, der die erste Ursache, Schöpfer, Erhalter und Ordner aller Wesen ist, der in das Innere schaut und dem die Falten des menschlichen Herzens erschlossen sind, der seine Vorfahren aus Egypten erlöst, am Berge Sinai ihnen erschienen, weise Lehren und gerechte Gesetze offenbart hat, und der dem Menschen nach seinen Verdiensten belohnt und bestraft; zu Ihm allein und sonst zu keinem erhebt sich das jüdische Herz in Freud' und Leid', Ihm durch That und Wort Dank- oder Sühnopfer darbringend; für dieses Bekenntniss der absoluten und unbedingten Einheit Gottes floss jüdisches Blut unter der grausamen Henkershand des Fanatismus in Strömen, und das letzte Wort, das letzte Lebenszeichen des Märtyrers war: „Der Ewige unser Gott ist der einige Gott.“ שמע ישראל וכו׳. Die nach Bibel und Talmud existirenden Engel, mag man sie nach den philosophischen Theologen bildlich für die Wirkungen Gottes, oder nach dem Volksglauben für wirkliche Geschöpfe nehmen, sind für den Juden nicht mehr und nicht weniger als andere Naturwesen oder Naturkräfte, stehen nach der Meinung einiger Theologen im Range

höher, nach der Anderer niedriger als der Mensch, zu dessen Nutzen und Bedienung sie geschaffen wurden (siehe Ibn-Esra zu Gen. 1, 1.), keineswegs aber sind sie ihm göttliche Wesen; sie sind Boten, מלאכים, Diener des einigen Gottes, selbst des Menschen, besonders des Israeliten; sie sollen sogar ob ihrer Vergehungen bestraft werden und zittern und beben, wie der Paitan schildert, im Gerichtstage vor der Stimme der grossen Posaune; sie werden auch zuweilen — wie vom Patriarchen Jakob — im Kampfe mit dem Menschen besiegt.

Bei dieser Anschauungsweise könnte es dem Juden nicht im entferntesten einfallen, den Engeln göttliche Attribute zuzuschreiben oder dieselben gottesdienstlich zu verehren. Die Hypostasirung der göttlichen Attribute, welche das an selbe Gebete richten veranlasst, drang nicht ins Judenthum ein; in der heiligen Schrift findet sich keine Spur eines derartigen Verfahrens, die in der rabbinischen Literatur vorkommenden, an diese anstreifenden Phrasen als: אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא und: ורוח הקודש משיבתו, ferner: שכינה מה אומרת u. dgl. mehr wurden immer nur für blosse Metapher genommen*).

*) Aus einer Stelle des Sifri zu dem pentateuchischen Vers (Deuter. 4, 7): בכל קראנו אליו, wo es heisst: אליו ולא למדותיו „Zu Ihm und nicht zu seinen Attributen,“ geht deutlich die polemische Absicht gegen das Hypostasiren der göttlichen Attribute und das daraus erfolgte Richten der Gebete an dieselbe hervor; wir glauben, dass der „Sifri“ hier nicht blos, wie dieses oft der Fall ist, eine homiletische Anlehnung (אסמכתא) seiner eigenen Gesinnung an den Text, sondern vielmehr eine wirkliche, von allen Commentaren wohl abweichende, exegetische Erklärung des entsprechenden Verses beabsichtigt, wozu ihn wahrscheinlich folgende Gründe veranlasst haben dürften:

Im Texte nämlich heisst es: ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם לעיני כל העמים אשר ישמעו את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם

Eben so wurden im Judenthume nicht nur der gesetzliche, sondern selbst der historische und erzählende Theil der heiligen Schrift, besonders der des Pentateuch nach dem einfachen Wortsinne oder nach dem Geiste desselben genommen, nicht aber in eine Allegorie verwandelt und dem Boden der Wirklichkeit entrückt.

ונבון הגוי הגדול הזה כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כיהוה אלהינו בכל קראנו אליו, ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נותן לפניכם היום, d. h.: „So beachtet und thut sie (die göttlichen Vorschriften nämlich), denn das bekundet eure Weisheit und eure Einsicht vor den Augen der Völker, welche hören alle diese Gesetze und sprechen werden: Nur ein weises und einsichtiges Volk ist dieses grosse Volk, denn wo ist ein grosses Volk, dem die Gottheit so nahe ist, wie der Ewige, unser Gott, bei allem unsern Ihn Anrufen, und wo ist ein grosses Volk, das so gerechte Gesetze und Vorschriften hat, wie diese ganze weise Lehre, die ich auch heute ertheile.“ Fast alle Commentare deuten die Nähe Gottes beim Anrufen dahin, dass Gott ihr Gebet erhörte. Diese Erklärung aber hat Folgendes gegen sich: Es ist wohl einleuchtend, dass die Völker, welche die weisen Gesetze des jüdischen Volkes hören, diese bewundern, und schliessen werden, dass das jüdische Volk, welches nach solchen Gesetzen lebt, weise sein muss; auf welche Weise aber werden sie denn wissen und erkennen, dass der Ewige die Gebete der Juden besonders anhört, indem wohl auch andere Völker eben so gut und noch mehr als das jüdische Volk prosperirten und Eroberungen machten? Und was für einen Beweis liefert denn das Erhören der Gebete auf die W e i s h e i t des Betenden? Es kann wohl seine Frömmigkeit, sein inbrünstiges Flehen, aber nicht seine Weisheit bezeugen? Der „Sifri“ nimmt daher den Ausdruck „Nahesein“ in buchstäblicheren Sinne des Wortes, dass nämlich der Ewige dem jüdischen Volke bei seinem Ihn Anrufen nahe, d. h. unmittelbar ist; während andere Völker, das höchste Wesen anerkennend, דקרא ליה אלהא דאלהי, doch, wie bekannt, den vermittelnden Kräften oder Göttern dienten und diese anriefen, richtet Israel sein Gebet an die erste Ursache unmittelbar, was wohl eine Weisheit, eine gereifte Er-

Als im 13. Jahrhundert ein philosophisch gebildeter Prediger eine agadische Stelle, in der das patriarchalische Ehepaar Abraham und Sara vorkam, dieselben als Sinnbild für Form und Materie deutete, brach gegen ihn ein fürchterlicher Sturm aus und die grösste damalige talmudische Autorität, Rabbi Salomon Ben Abraham Adereth (רשב"א), darob entsetzt, that jeden in Bann, der vor erlangtem 25jährigem Alter sich mit den Studien der Philosophie beschäftigt *).

Auch im Bezug auf diese Welt und die Beschäftigung mit derselben haben im Judenthume obige Ideen keine Wurzel gefasst; wohl war besonders seit der Zeit der Tanaiten das sich wo möglich Zurückziehen von den weltlichen Geschäften und grösstentheils sich Widmen dem Geistigen, den Studien der Lehren des Gesetzes, die höchste Stufe der Vollkommenheit; nie aber waren weltliche Geschäfte und Genüsse hier so verpönt und verwerflich erachtet, wie nach den gedachten fremden Systemen, nach welchen die ganze

---

kenntniss des wahren Monotheismus bekundet. Die bekannte Stelle im Psalm (145, 13): קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת. „Der Ewige ist nahe allen denen, die Ihn anrufen, nämlich die Ihn in Wahrheit anrufen,“ mag auch in diesem Sinne genommen werden, die Bedingung „in Wahrheit anrufen“ wäre sonst nicht einleuchtend. Wir werden weiter unten sehen, wie die Kabbalisten diese Sifristelle deuteln.

*) Die Talmudisten, welche die Vorgänge und die sich geltend machenden Meinungen ihrer Zeit anlehnungsweise in die biblische versetzten und abspiegeln wollten, schrieben dem Könige Manasse folgende Aeusserung zu: „Hat denn Moses nichts besseres zu thun gehabt, als zu schreiben: Und die Schwester des Lotan war Timna, und Timna war die Concubine des Elifas?“ (ואחות לוטן תמנע ותמנע היתה פלגש לאליפז), wodurch ihm wahrscheinlich die Meinung vindicirt wird, die Thora allegorisiren zu wollen, wozu ihm dieser bedeutungslos scheinende Vers als Beleg dienen sollte.

Welt ein Werk des Satans, das ganze irdische Leben ein Abfall von dem Göttlichen und der Tod die erwünschte Erlösung wäre. Die Talmudisten hingegen nannten diese Welt eine Vorhalle zu der ewigen, tadelten sogar diejenigen, die sich die irdischen Genüsse und das Aneignen eines Nahrungszweiges gänzlich versagten oder vernachlässigten, wie aus den bekannten Stellen: „על איזה נפש חטא? שצער עצמו מן היין;“ „כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה;“ „הרבה עשו כר' שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידם,“ u. dgl. mehr erhellt.

Aus dem bisher Gesagten erhellt zur Genüge, dass das eigentliche wahre Wesen des Judenthums in Lehre und Leben nicht getrübt wurde von den fremden, halb philosophischen, halb mystischen Ansichten, die ein Helldunkel verbreiten in allen Sphären des Denkens und eine Begriffsverwirrung in Hinsicht der Ausübung nicht nur der religiösen, sondern auch der moralischen Pflichten; die Welt, alles Irdische wird nach diesen Systemen so sehr verwerflich, antigöttlich erachtet, dass alle Gesetze des Rechts, der Sittlichkeit und des Anstandes allen Werth und jede Bedeutung verlieren. Der Geist des jüdischen Gesetzes, auf dem wir weiter unten zurückkommen werden, bildet jene Lebenskraft, die alles Fremdartige, Anomalische, Schädliche ab- und aussondert*).

---

*) Wir betonten im Texte „das eigentliche Judenthum,“ worunter der gesetzliche, halachische Theil desselben zu verstehen ist, weil nicht geleugnet werden kann, dass in der talmudischen Agada, besonders in den älteren Midraschim, mehrere Stellen sich finden, die offenbar auf jene philosophisch mystischen Ansichten theils affirmirend theils refutirend anspielen, wie dieses Krochmal in seinem מורה נבוכי הזמן ganz richtig bemerkt. Wir geben hier beispielweise einige dieser Stellen: ויתעצב אל לבו, משל למלך שבנה פלטין ע"י אדרכל ראה אותו ולא ערבה לו, על מי יש לו להתרעם, לא על האדרכל? כך ויתעצב

Diesen obigen Behauptungen aber stellt man gewöhnlich den jüdischen Alexandrinismus entgegen, welcher der Vorläufer des heidnischen Neuplatonismus wie der christlichen Gnosis sein, und den Beweis liefern soll, dass gerade die Juden es waren, bei denen jene fremden Ansichten am frühesten Platz gegriffen, und von dort aus nach allen Seiten sich verbreitet haben.

Allein bei einem etwas tiefern Eindringen in die Sache wird sich leicht herausstellen, dass eben diese literärischen Erscheinungen in Alexandrien noch einen Beleg mehr abgeben, wie wenig der jüdische Boden empfänglich wäre für derartige exotische Pflanzen, als oben gedachte Philosopheme.

Der sogenannte jüdische Alexandrinismus ist nichts weniger als jüdisch. Es mögen die philonischen Schriften ächt, Philo selbst mag ein frommer Jude, sogar ein frommer Rabbanite gewesen sein, seine Lehren und seine Meinungen haben nicht nur im Judenthume keine Wurzel gefasst, keine Secten, keine Schulen gebildet, sondern sie sind nicht einmal mit dem Judenthume in eine

---

אל לבו. אמר ר' אסי משל למלך שעשה סחורה ע"י סרסור, הפסיד, על מי יש לו להתרעם לא על הסרסור ? כך ויתעצב אל לבו (Bereschith Rabba c. 27). Hier scheint der Midrasch die Idee auszusprechen, dass die erste Ursache über jede Wirkung und Einwirkung erhaben wäre, Alles durch den Baumeister (אדרכל) oder Vermittler (סרסור) geschaffen wurde, der der göttliche Gedanken (der νοῦς) לב ist, und der durch die Verderbtheit der Geschöpfe gleichsam geärgert wird. ויתעצב wird von den obigen Autoritäten als geärgert verstanden, analog der Stelle: ולא עצבו אביו מימיו (vergl. Ibn Esra z. Stelle, Genesis 6, 6.). — Der Ausspruch des Rabbi Jochanan Ben Sakkai, als Rabbi Josua und Andere über מעשה מרכבה Vorträge hielten: אתם ותלמידיכם ותלמידי תלמידיכם מזומנים לכת שלישית (Chagiga 14.), deutet wahrscheinlich auf die gnostische Trichotomie der Hyliker, Psychiker und Pneumatiker; letztere werden unter der כת שלישית verstanden.

Reibung gekommen, sie haben nicht einmal im Judenthume und in der jüdischen Literatur eine Polemik hervorgerufen.

Auch in Alexandrien selbst scheinen die philonischen Werke keine andere Geltung gehabt, vielleicht auch keine andere beansprucht, als die einer literärischen Production, mehr für die Griechen als für die Juden berechnet.

Wie liesse sich sonst das gleichgiltige Verhalten, das gänzliche Stillschweigen der Palästinenser wie des palästinensischen Schrifthumes gegenüber gedachten Schriften, wie gegenüber den Alexandrinern selbst, erklären.

Die Alexandriner wallfahrteten, wie bekannt, oft nach Jerusalem — Philo selbst that es auch — hatten dort ihre Bethäuser, die unter den Namen „alexandrinische“ oder „hellenistische“ Bethäuser im Talmud erwähnt werden, standen also mit den Palästinensern in freundschaftlichen Verhältnissen, was aber schwerlich der Fall gewesen wäre, wenn die Theorien der philonischen Schriften in Schule und Leben des alexandrinisch-jüdischen Volkes eingedrungen wären. Schon der dogmatische Theil dieser Schriften bietet des Anstössigen genug für die Palästinenser, bei denen der Glaube an das immerwährende unmittelbare Walten und Wirken des höchsten Wesens alle Fasern ihres Lebens durchdrang, aber noch weit mehr musste der überwiegende, hauptsächlichst tendirte ethische Theil derselben, der ein diametraler Gegensatz der ganzen palästinensischen Anschauungs- und Lebensweise ist, diesen ein Aergerniss geben. Philo kannte als den höchsten Zweck des Lebens, als die einzige Bestimmung des Menschen, respective des Israeliten, nur den Spiritualismus, das beschauliche Leben, das Denken und Forschen im Gebiete der reinen abstracten Ideen; die ganze heilige Schrift, Geschichte,

Sage und Gesetz, musste erst durch Symbolisirung vergeistert, d. h. zum Träger cosmogenischer oder pietistischer Lehren werden, um irgend einen Werth zu haben. Der positive reelle Boden des Gesetzes verschwindet bei Philo unter der Hand, kaum dass er einen Vorwand findet, die praktische Ausübung der biblischen Vorschriften zu empfehlen, indem dieselbe eigentlich der Extase, dem sich Versetzen in die höchsten Regionen störend in den Weg tretet und wohl für denjenigen, der mit jenen höhern Ideen bereits vertraut ist, ganz überflüssig sein müssen.

Welch' ein Contrast zwischen derartigen Lehren und Meinungen, die, wenn sie zur Geltung kämen, wohl eine nur zu sehr laxe religiöse Praxis herbeiführen müssten, und denen der Schulen Schammai's und Hillel's, wo jede munitiöse casuistische Frage mit allem Eifer betrieben und discutirt wurde, wo man jede geringfügige Abweichung von der festgesetzten Norm gleich einer Lebensverwirkung ansah (כדיי אתה לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל)! Wie lässt es sich nun annehmen, dass bei aller dieser Verschiedenheit in Lehre und Leben, die wohl nicht gar zu sehr toleranten Palästinenser mit ihren Antagonisten so ungestörten Umgang pflegten? Nicht einmal Dispute mit den Alexandrinern kommen in der rabbinischen Literatur vor, während sie mit aller Welt stattgefunden haben sollen, mit den Schysmatikern, mit den Christen und sogar mit den Weisen Athens. Auch der Alles referirende Josephus, der sogar Manches von Philo erzählt, meldet kein Wort von einer alexanderinischen Schule, welche wahrlich, theoretisch wenigstens, mehr als der Saducäismus von der pharisäischen abwich. Uns scheint daher, dass die Werke Philo's, wie noch einiger derartigen Schriftsteller, ausserhalb eines ganz kleinen Zirkels von Gelehrten keinen Ein-

gang gefunden, geschweige dass sie auf die Denkungs- und Handlungsweise des Volkes nicht influirt haben, dass dieses vielmehr dem Muttertempel und den Lehren der sich dort befindenden Autoritäten treu und anhänglich blieb, obwohl viele unter demselben, wahrscheinlich ihres höhern Bildungsgrades und der Entfernung vom Mutterlande halber, manches eigenthümlich Nationale, vielleicht auch manche Observanz vernachlässigt haben.

Es sei dem aber wie ihm wolle, das steht fest, dass am eigentlichen Sitze des Judenthums in Palästina von Ideen in philonischem Geiste nicht die mindeste Notiz genommen wurde. Ausdrücke wie מימרא דה' und יקרי' דה', die sich im babylonischen Targum finden, sind nichts weniger als Andeutungen auf den L o g o s, sondern einfache aramäische Uebersetzungen der hebräischen דבר ה' und כבוד ה', die d a supplirt wurden, wo solche im Texte fehlen und der Namen Gottes allein sich befindet, wo einem krassen Antropomorphismus ausgewichen werden soll, was bereits Maimonides (More Neb. I. 27.) hervorgehoben hat.

Ein ganz anderes Bewandtniss aber hat es mit der Kabbala; hier sind unstreitig jene fremden Elemente tief eingedrungen und bilden einen integrirenden Theil dieser Lehre. Es sind nicht nur viele allegorische Termina aus jenen Systemen, denen wir hier begegnen, als: „Urmensch“ (אדם קדמון), „Vater und Mutter“ (אבא ואמא), „unendliches Licht“ (אור אין סוף), „Copulation, Schwangerschaft und Geburt“ (זיוג עיבור לידה), „Weltenabstufungen“ (השתלשלות העולמות), „zerstreute Lichtfunken“ (נצוצות קדושות המפוזרות) und viele andere, sondern mehrere Hauptprincipien derselben, die hier unzweideutig einverleibt wurden. Manche sind, mit mehr oder weniger Modification, wie jener Philosopheme auch der ganzen Kabbala Grundpfeiler, manche werden nur von einem Theil der

Kabbalisten adoptirt. Die Transscendenz der ersten Ursache; das Wirken vermittelnder Kräfte bei der Weltschöpfung wie bei der Erhaltung und Ordnung in derselben; der natürliche Entwickelungsprocess im Universum*); die Existsnz einer ersten Wirkung, die von der ersten Ursache nur in so fern verschieden ist, als diese eine Ursache, jene aber eine Wirkung wäre, wie auch die Trichotomie in gnostischem Sinne (בינונים, צדיקים, צדיקים גמורים), gehören zu den ersteren und werden fast von allen Kabbalisten als Basis der Lehre angenommen. Gegenstände der Controverse hingegen sind unter den Kabbalisten: ob die erste Wirkung in der Zeit geschaffen, oder eben so urewig wie die erste Ursache sei, wie auch: ob die erste Ursache verschieden von dem Weltschöpfer — der zugleich Gesetzgeber und derjenige ist, an den der Gottesdienst gerichtet wird — wäre. Diese Meinungsverschiedenheit ist in der Divergenz der Ansichten begründet, welche über die Definition der von allen Parteien im Allgemeinen adoptirten Transcendenz der ersten Ursache herrscht. Die Einen glauben, die erste Ursache wäre zwar in ihrer absoluten Einfachheit zu erhahen, um mit dem Universum in unmittelbare Berührung zu kommen, konnte selbst nur ein rein geistiges, einfaches Wesen hervorbringen, allein mittelst diesem und den vielen Abstufungen verrichtete und verrichtet dieselbe alle Geschehnisse; während die Anderen mit mehr Consequenz behaupten: der ersten Ursache sei alle und jede

*) Gewöhnlich wird dieser Process „Emanation" genannt, welchen Ausdruck wir aber absichtlich vermieden, weil die Kabbalisten eben so wenig wie die Neuplatoniker eine immanente Emanation annehmen, welche beide Systeme als einen Antropomorphismus erachten, sondern eine graduelle dynamische Abstufung.

Relation mit irgend einem Geschaffenen absolut abzusprechen; eine Schöpfung kann als solche nur in der Zeit geschehen, muss eine Veränderung, einen Uebergang beim Schöpfer veranlassen, wie auch jede Relation gegenseitig ist, welches alles von der ersten Ursache entfernt werden muss, wesshalb auch jedes Wirken und Wissen nur der ersten Wirkung zu vindiciren wäre.*) Letzterer Meinung hat sich, wie aus obiger Darstellung seines Systems ersichtlich ist, Eibenschütz angeschlossen und gegen alle Anfechtungen vertheidigt.

---

*) Rabbi Josef Ergos (שומר אמונים II.) sagt: „דע כי דבר זה הוא מחלוקת בין המקיבלים, כת של קודמין, כי רבים מהם כתבו שהכתר אין לו התחלה, אלא הוא קדמון כקדמות האין סוף והוא מתאחד עם האין סוף ולבוש אליו ונקרא שמו של הא"ס ואסמכוה אמה דאיתא בפרקי דר' אליעזר: „עד שלא נברא העולם היה הוא ושמו לבד“, פי' הוא הא"ס ושמו הכתר, וכתר לאו דוקא אלא כונתם על העלול הראשון וכו' וה"ר מנחם עזרי' ז"ל קראו בשם רצון וכו'. והנה ה"רמ קארדווירא שם בפרדס הגם דכתב דבעלי סברא זו המה בעלי תרסין מ"מ כתב שאין ראוי להאמינו וכו'.“

Und ferner sagt derselbe: „ידוע ליהוי לך כי כמו שנחלקו חכמי המחקר על מניע הגלגל הראשון העליון אם הוא אלוקי עצמו או אם הוא עלול ממנו כן נולד זה המחלוקת בין המקובלים על המניע הספירות ומתלבש בהם כנשמה בגוף כי לפי דברי ר' משה קארדווירה ודעמי' המניע הראשון הוא האלוה עצמו מחויב המציאות ולפי דברי הר"מ עזרי' ז"ל ודעמי' אינו האלוה עצמו כי אם עלול ממנו דהיינו רצונו.“

Oben citirter Kabbalist Rabbi Menachem Esaria drückt sich in Bezug auf den Gottesdienst, an wen derselbe gerichtet werden soll, folgendermassen aus: אל הרוצה הוא אסור גמור לומר לו ברוך אפילו שתפרשהו מקור הברכות, כי גם זה צודק רק ברצון לבד (מאה קשיטה).

Ferner: וכבר ידעתי כי שם העצם אנו מפרשים שם לעצם ההנהגה לא לעצם האלוה ועם זה מבואר כי מגן אברהם מחיה מתים האל הקדוש וכל חותמי הברכות בתפלה ובברכת הנהנין והמצות כולם תוארים להשם הנכבד הזה והוא והם משופעים מבעל הרצון.

Und ferner: כי אין אנו רשאין ליחם תואר סבה למעלה מרצונו אלא בשתוף רצונו שהוא המתואר בסבת כל הסבות וכל כיוצא בזה, והאמת שהוא ורצונו אחד. (פלח הרמון IV, 4.)

Dagegen behaupten sämmtliche Kabbalisten in Betreff des ethischen Punktes eine gewisse Selbstständigkeit, und haben die Ansichten jener fremden Systeme in dieser Hinsicht nur mit Vorbehalt und bedeutender Modification zu den ihrigen gemacht. Das gewöhnliche weltliche Leben ist nach ihnen keineswegs ein *absolut* verwerfliches, vielmehr, nach den Vorschriften der Thora geregelt, ein der menschlichen Bestimmung entsprechendes; die praktische Ausübung des Gesetzes ist nach denselben *conditio sine qua non* zur Erlangung der Seligkeit, die erste *nicht zu umgehende* Stufe zur Erreichung des höhern und *höchsten* Zieles, nämlich zur Vereinigung mit dem allgemeinen Geiste. Die Kabbalisten adoptiren auch den Unterschied zwischen den Hylikern ὑλικοί die sie בינונים, den Psychikern ψυχικοί die sie צדיקים — schlechtweg — und den Pneumatikern πνευματικοί die sie צדיקים גמורים nennen — worüber im zweiten Hefte ausführliches —; allein mit der *wesentlichen* Differenz, dass selbst die Pneumatiker den psychischen, zum Theil sogar den hylischen Standpunkt nicht verlassen dürfen, sich nicht in die bodenlose Geisterwelt verlieren, in rein abstracten Regionen herumirren, sondern *mittelst* und *mit* dem festen Boden des religiösen Wortes und der religiösen That durch Begeisterung und Vergeisterung sich zum Göttlichen emporschwingen, sich mit dem Göttlichen gleichsam identificiren. בחד קטורא אתקטרנא ביה sagte — heisst es — רשב"י. Das Sich-Unterordnen unter den göttlichen Willen, das Leben und Handeln nach den im göttlichen Urplane festgesetzten Normen, das ehrfurchtsvolle und zugleich freudige Gefühl — דחילו ורחימו — und Bewusstsein, durch diese Handlungen sich der Gottheit zu nähern, wie auch — was wiederum im Neuplatonismus seinen Anhaltspunkt hat — das Sym-

pathetische der diesen Vorschriften innewohnenden Kraft, bringen diese geistige Erhebung hervor.

Der beschränkte Kreis dieses ersten Heftes, hauptsächlich bestimmt nur das Eibenschütz'sche System zu beleuchten, gestattet nicht, hier alle übereinstimmenden und auseinandergehenden Punkte der Kabbala mit jenen mehrmals gedachten fremden Ideen zu besprechen, und wir begnügen uns daher mit dem bisher Gesagten, insofern die Parallele schon in den Resultaten unseres Manuscriptes zur Genüge angedeutet sind, die Vervollständigung den nachfolgenden Heften vorbehaltend, und kehren wieder zu dem früher Angeregten zurück.

Es drängen sich nämlich nach den bisherigen Auseinandersetzungen folgende Fragen von selbst auf: Wenn das Judenthum eine so lange Zeit sich beharrlich von dem Einfluss der in Rede stehenden Ideen fern gehalten, und zwar in einer Periode, in welcher fast die ganze Aussenwelt von derselben afficirt wurde, durch welche innere oder äussere Ursachen hat dasselbe sich in späterer Zeit (genau hat die Kritik selbe noch nicht ermittelt) ihm in Form der Kabbala ergeben und welche Umgestaltung hat das Judenthum dadurch erfahren?

Zur Lösung dieser Fragen ist es nothwendig, auf die besondere Eigenthümlichkeit des Judenthums, welche das Bollwerk gegenüber den fremden Eindringlingen gebildet, zurückzukommen. Es ist dieses nämlich die in demselben bei weitem überwiegende praktische Richtung. Der Monotheismus ist wohl die Basis des ganzen Judenthums, das Panier der Judenheit, für welches sie zu allen Zeiten alle Güter des Lebens, wie nicht selten dieses selbst bereitwillig geopfert hat, aber er ist hier

weder ein herzusagendes Bekenntniss, noch eine These zur Reflexion, nicht einmal ein erst zu glaubendes Dogma, sondern ein vorausgesetztes Axiom, ein Postulat der praktischen Vernunft, welches die Moral und die Gesetzgebung ermöglicht und berechtigt. Es ist aber auch nur diese Seite in ihm, welche seine Fundamentalität bedingt, die weitere Begriffsentwickelung des Monotheismus aber, die Lösung der in dieser alles umfassenden Idee involvirten Probleme, wurden der freien wissenschaftlichen Forschung überlassen, deren Resultate für das Judenthum gleichgültig sind, insofern sie nur nicht mit der Grundidee, im allgemeinen Sinne des Wortes genommen, collidiren und wenn sie nicht die zu deren Erhaltung statuirten Vorschriften negativer Art — als die strengen Verbote der Verfertigung und Anbetung der Bilder, wie überhaupt alles sonstigen ausser dem ewigen Gotte — oder den überwiegenden gesetzlichen Charakter des Judenthums aufheben, oder beeinträchtigen*).

Dieses ist die leicht begreifliche Ursache, dass die Juden sich gegenüber den gedachten Philosophemen indifferent verhielten; die speculativen theoretischen Lehren derselben, welche sie, wie gesagt, überhaupt als Luxusartikel betrachten, bestrebteten sie sich um so weniger anzueignen, als selbe jedenfalls nicht ganz ihrem gewöhnlichen Begriff von dem Einzig-Einigen entsprechen

---

*) Siehe Mendelssohn's „Jerusalem oder die religiöse Macht und das Judenthum," wie auch unsere Schrift: „Beitrag zur Würdigung der Wirren im Judenthume (Leipzig 1845)." Zwar meint ein Correspondent in „Ben Chananja," es wäre dieses ein bereits überwundener Standpunkt; dieser gute Mann aber vergass zufällig anzugeben, wer ihn überwunden hat, und auf welche Weise er überwunden wurde. So lange dieses nicht geschieht, halten wir diesen Standpunkt für einen grundfesten, unerschütterlichen.

und als das mystische Helldunkel, das in denselben vorherrscht, ihrem, an Gesetzstudium gewöhnten, nüchternen, verständigen Sinn nicht gut zusagte. Dagegen waren diese fremden ethischen Lehren so antijüdisch, so sehr der jüdischen Praxis entgegengesetzt, dass die Juden dieselben nicht nur keineswegs adoptiren konnten, sondern sie als ganz heterogen nicht einmal für das Judenthum als bedrohlich erachteten. Der Neuplatonismus begründet geradezu den Götzendienst; nach dem Gnosticismus verlor das jüdische Gesetz durch den idealistisch-apotheosirten Christus seine ganze Geltung, und selbst in dem sogenannten jüdischen Alexandrinismus wurde, wie bereits besprochen, das Gesetz verflüchtigt, in Dunst verwandelt, und bildet derselbe sogar hie und da eine Brücke für den Uebergang zum Paganismus.*) Solche ganz fremdartige Elemente haben gar keine Berührungs-Punkte mit dem Judenthume, um in dasselbe befruchtend oder zerstörend einzudringen.

Sind aber auch alle Pfeile der religiös-mystischen Philosopheme vom eisenfesten Kern des Judenthums abgeprallt, so war dieses bei denen der destructiven, vieles in Frage stellenden, aber streng logisch consequenten, aristotelischen Philosophie weniger der Fall; hier zeigte sich das Judenthum minder spröde. Die Schärfe der Beweisführung, die Folgerichtigkeit der Schlüsse, die Klarheit und Verständigkeit der Diction dieser Philosophie konnte auf die jüdischen, an scharf-

*) Philo's Erklärung der Stelle im Pentateuch (Exodus 22, 27.) אלהים לא תקלל: „Du sollst keinen fremden Gott geringachten," kommt weniger her aus philosophischer Toleranz gegen jeden Glauben, als aus der ihm selbst unbewussten Consequenz seines Systemes, dessen „Mittelkräfte" nur der Namen „Götter" fehlt, um in's Heidenthum hinüberzustreifen.

sinnigen Geistesübungen gewöhnten Köpfe nicht ganz wirkungslos bleiben. Als daher in der Mitte des geonäischen Zeitalters die wissenschaftliche Forschung, besonders im arabischen Reiche, wieder auftauchte, die aristotelische Philosophie zur Herrschaft gelang, sich auch der jüdischen Autoritäten bemächtigte, und hie und da im Volke, besonders bei den Halb- und Aftergebildeten eine Bresche zu schlagen anfing, da erregte dieses ernste Besorgnisse der gelehrten und frommen Männer und man sann auf alle mögliche Mittel, man ging mit allem Eifer daran, diesem das ganze Judenthum bedrohende Uebel kräftig entgegen zu wirken. Die Einen, — wie Rabbi Jehuda Halevy — traten in offenen Kampf mit der Philosophie überhaupt, die Andern, — wie Rabbi Saadia Gaon, Maimonides — suchten Judenthum und Philosophie auszusöhnen, oder sie gar als zwei cohärirende himmlische Gaben, die sich gegenseitig ergänzen, darzustellen, natürlich nicht selten auf Kosten beider, denen man so zu sagen gewisse Concessionen abrang.

Allein beide ergriffenen Mittel zeigten sich nicht ganz hinreichend, die drohende Gefahr vollständig abzuwenden; das eine schien zu schwach, das andere zu riscant zu sein. Die schönen phantasiereichen Gebilde des Rabbi Jehuda Halevy u. dgl., so erhebend, ja bezaubernd sie auch waren für manche poetische Seele, für manches gefühlvolle Gemüth, den nüchternen Köpfen boten sie doch kein Aequivalent für jene auf ihre angebliche Evidenz pochenden Schlüsse und Demonstrationen der Peripatetiker. Diese aber — wie die Andern thaten — dem Judenthume anpassen oder gar sie in diesem finden zu wollen, konnte bei allem Scharfsinn wohl nur in Betreff des dogmatischen Theiles gelingen, der geschichtliche und gesetzliche Theil hingegen hat eher von jener trockenen Verständigkeit Angriffe zu befürchten, als

eine Legitimation zu hoffen. Die grosse Masse im Volke besonders konnten Erklärungen wie die maimonidischen in Bezug auf Opfer u. dgl. nicht befriedigen. Von der negirenden Seite derselben weht sie der kalte Wind des Zweiflens an, während sie nicht reif genug ist, den positiven Kern gehörig zu begreifen, in sich aufzunehmen, sich an demselben zu erwärmen und zu erstarken. Scharfsinn und Schwärmerei finden weit leichter überall Eingang und Approbation, als naturwüchsige Vernünftigkeit; eben ihrer Naturwüchsigkeit halber scheint sie den minder Gereiften fade, seicht, wässerig.

Dieses war aller Wahrscheinlichkeit nach die Ursache, dass wissenschaftlich gebildete fromme Männer einen eigenen Weg eingeschlagen, das Judenthum auf ihre Weise zu befestigen, und sogar zu regeneriren, wozu ihnen jene mystische Philosophien als Basis und Fundament dienten.*) Dieselben bieten dem Kopfe durch ihren wissenschaftlichen, mitunter scharfsinnigen Ausgangspunkt, wie dem Gemüthe und der Einbildungskraft durch deren kühne aus- und abschweifende, aber mit einem scheinbaren Colorit der Consequenz übertünchte theosophisch-phantastische Folgerungen und Resultate, Nahrung und Befriedigung. Auf der einen Seite werden alle zweifelerregenden Fragen, alle antireligiösen Behauptungen der frühern Philosophien

*) Herr Dr. Grätz meint, wie er mir mündlich mittheilte, das Auftreten der Albigenser in Frankreich im zwölften Jahrhundert, welches jene mystische Philosophie wieder heraufbeschworen hat, wäre Veranlassung, dass die Kabbalisten sich derselben bemächtigt haben. Rabbi Moses de Lyon, der bekannte Editor oder Verfasser des Buches „Sohar," war Spanier und hauptsächlicher Begründer der Kabbala. Er lebte zu einer Zeit, in der genannte Secte oder deren Nachtreter — Waldenser etc. — noch im Schwunge waren.

gehoben; andererseits war es ein leichtes nach jener nicht so streng an die Folgerichtigkeit, an die Klärung des Begriffes sich haltenden Methode des Schliessens und Philosophierens das positive Judenthum förmlich zu demonstriren. Das mystische Helldunkel machte manche Lücke, manchen Widerspruch unsichtbar.

In dieser Umgestaltung und Umkleidung nahm die Judenheit um so weniger Anstand, die von ihr bis jetzt so beharrlich zurückgewiesenen Philosopheme aufzunehmen, als dieselben den praktischen und gesetzlichen Theil des Judenthums nicht nur nicht beeinträchtigen, sondern in gewisser Hinsicht noch mehr befestigen, ihm ein wissenschaftliches Colorit, eine Herz und Phantasie erhebende und begeisternde Gesinnung verliehen haben, und als damals der Ursprung dieser Philosophien bereits sehr wenig bekannt war und man ihn dem Judenthume leicht vindiciren konnte. Uebrigens behaupten manche jüdische Philosophen und Mystiker, die in der Fremde sich findenden, dem Judenthume homogenen Ideen wären aus diesem, wo selbe unter der Elite als Mysterien besonders Befähigten und Erkorenen gelehrt wurde, entnommen.*) Der bald nach dem Auftauchen der Kabbala als förmliche systematische Lehre fast überall eingetretene Verfall der Wissenschaften trug auch dazu bei, dass dieselbe ohne Anstand und gelehrte Polemik sich verbreiten konnte.

Es ist aber auch nicht zu leugnen, und man muss dieser Lehre die Gerechtigkeit wiederfahren lassen, dass sie in der That viel Gutes gestiftet und, wie Alles in der Welt, ein brauchbares Instrument in der Hand der Vorsehung wurde zur Erhaltung des Judenthums. In

---

*) Siehe „More Nebuchim“ (II, 11.) und das Buch „Cusari“ des Rabbi Jehuda Halevy (II, 65.).

einer Zeit, in welcher den Menschen jene vernünftige wissenschaftliche Anschauung fehlte, das Erhabene, Tiefe, Glückseligkeit und Seligkeit Bringende in den Formen des jüdischen Gesetzes zu erkennen, war es diese Lehre, welche in dieselben eine gewisse Lebensfrische, einen gewissen Geist, wenn auch anderer Art als der der reinen Vernunft, einhauchte, und manchen Halbwisser, der sonst denselben gewiss den Rücken gewendet hätte, haben die ihnen von der Kabbala vindicirten Bedeutungen, eben ihrer phantasmagorischen Natur halber, so angezogen, dass sie dieselben mit Lust, Liebe und Begeisterung umfassten. Aus obiger, wenn auch gedrängter Darstellung der kabbalistischen Theorien erhellt schon zur Genüge, mit welcher, man kann sagen Genialität dieselben sich bestreben, das jüdische Gesetz zu legitimiren, Weltall und Thora aus einem Gusse gleichsam zu construiren und dem Menschen begreiflich zu machen, von seinem Befolgen oder Nichtbefolgen des Gesetzes hänge der Bestand oder Untergang ganzer Weltcomplexe ab.

Aber auch die Schattenseite dieser Lehre, die schädlichen Elemente, welche sie in sich birgt, sind nicht zu unterschätzen und dürfen jetzt um so weniger mit Stillschweigen übergangen werden, als bei der Verallgemeinerung der Wissenschaften überhaupt und der Wissenschaftlichkeit im Judenthume insbesondere, dieselbe von mancher Seite dazu benützt werden kann, — was auch schon hie und da geschah — aus ihr gerade ganz entgegengesetzte Resultate heraus zu demonstriren, als diejenigen, welche die Kabbalisten beabsichtigt haben. Die auf die Spitze getriebene Ttanscendenz kann einerseits zum völligen Leugnen an die Providenz verleiten, andererseits wird der reine Monotheismus unstreitig getrübt durch die eben aus dieser Transcendenz gefolgerten Statuirung einer der ersten Ursache fast

ebenbürtigen, mit ihr identificirten ersten Wirkung; eine Statuirung, die um so mehr in ein ganz anderes Feld, wo eine derartige Idendificirung zum Dogma erhoben wurde, hinüberstreifen kann, als man gerade dieser ersten Wirkung alle Thätigkeit und das an sie Richten des Gottesdienstes vindicirt hat.

Es ist merkwürdig, wie Eibenschütz in seiner Begeisterung und im frommen Glauben, die Idee von der Existenz dieser ersten Wirkuug, die er אלקי ישראל nennt, wäre auf jüdischem Boden mittelst Inspiration entstanden und durch Tradition erhalten, triumphirend ausruft: „Womit sonst als mit dieser Erkenntniss der ersten Wirkung unterscheiden wir uns von den anderen Völkern der Erde, unter denen auch viele die erste Ursache erkannt haben?“ Eibenschütz ahnte nicht, dass die Gnostiker, diese Idee nach ihrer Anschauungsweise adoptirend, aus derselben gerade einen entgegengesetzten Schluss gezogen haben; dieselben behaupten nämlich, den Juden war nur die erste Wirkung bekannt, nicht aber die erste Ursache, welche Erkenntniss der letztern ein besonderer Vorzug der Christen wäre. Freilich stimmt hierin Eibenschütz nicht ein, behauptet vielmehr, das jüdische Volk kannte die erste Ursache seit Abraham, nur Moses machte es auch mit der ersten Wirkung bekannt; nichtsdestoweniger aber bezieht sich, wie bereits erwähnt, nach ihm, — ganz wie nach den Gnostikern — der Vers (Exod. 20, 3.): אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים „Ich bin der Ewige dein Gott, der dich aus dem Lande Mizraim, dem Sclavenhaus, herausgezogen hat,“ wie überall, wo in der heiligen Schrift von Gott und dessen Offenbarung die Rede ist, nur auf die erste Wirkung, wozu er als Beweis anführt, dass nirgendwo in der heiligen Schrift der Ausdruck „erste Ursache“ (סבה ראשונה) vorkömmt;

ein Beweis, der kaum einer Entgegnung bedarf. Wohl bedient sich die heilige Schrift nicht des philosophischen Ausdruckes „die erste Ursache,“ um so deutlicher aber stellt sich aus ihrer Schilderung des Einzig-Einigen, des Gottes Israels, der zugleich der Gott der Welt ist, heraus, dass derselbe die einzige, alleinige, unmittelbare Ursache alles Gewesenen, Daseienden und je zu Entstehenden ist.

Nicht nur aber in dogmatischer, auch in praktischer Hinsicht involvirt diese Lehre Elemente, aus denen sich sehr verderbliche Folgerungen ziehen lassen. Nach dieser Lehre ist nicht das Recht, nicht die moralische Ordnung in dieser Welt, nicht das Wohlergehen, die Glückseligkeit des Einzelnen die Tendenz des jüdischen Gesetzes, sondern alle seine Vorschriften haben nur ein und denselben Zweck, nämlich die Identificirung aller oben gedachten Mittelkräfte untereinender, wie mit der ersten Wirkung und sogar mit der ersten Ursache, die durch die Ausübung und Befolgung derselben erfolgt, יחודא עילאה ויחודא תתאה. Moral, Sittlichkeit, Tugend und Recht haben also keinen eigenen selbstständigen Werth, sind auch nur Mittel zur Vollbringung dieser Identificirung und haben auch nur als solche Bedeutung für den Menschen oder Israeliten.

Wie leicht aber kann diese Ansicht nicht zur Geringschätzung, sogar zur Vernachlässigung aller Gebote der Moral und des Rechtes führen, und um so mehr als das menschliche Herz zur Uebertretung dieser Gebote nur zu sehr geneigt ist. Leidenschaft und Habgier spiegeln einem nur zu leicht vor: die anzustrebende Identificirung kann wohl auf eine nicht so schweren Kampf erfordernde Weise erzielt werden, als durch stricte Beobachtung des Zeremonialgesetzes, hauptsächlich aber durch Herz und Phantasie erhebende

und begeisternde Gebete, Lobgesänge und das Sich-Absorbiren in's schwärmerische Nachdenken über die höchsten und allerhöchsten Regionen. Die Welt und ihre Verhältnisse sind einmal nach dieser Lehre nicht Selbstzweck, und man kann es schon mit den Gesetzen diese betreffend minder genau nehmen, wenn dieselben im Wege stehen und hinderlich sind, Mittel und Kräfte zu erwerben oder zu erhalten, die zum eigentlichen Dienste Gottes unentbehrlich sind. Es beschleicht oft sogar Manchen ein Zweifel, ob solche nichtswürdige irdische Dinge, wie Geld und andere, die die Moral betreffen, auf die hohen Regioneu influiren können. Ja selbst der Einfluss der Zeremonialgesetze tritt bei Manchen in Hintergrund gegenüber Andacht, theosophischer Begeisterung und einem beschaulichen Leben.

Wie bekannt, hat auch wirklich die Secte der Sabbataizwianer aus dieser Lehre Consequenzen gezogen, die keine geringere Tendenz hatten, als die Auflösung des praktischen, moralischen wie jüdischen Gesetzes überhaupt. Dieselben, oder wenigstens ein Theil derselben, trieben, wie aus den Schriften Jacob Saportes und Jacob Emdens zu ersehen ist, den grössten Unfug und führten eine tolle Wirthschaft, welche allen Gesetzen der Sittlichkeit und Keuschheit Hohn sprachen.*) Dass

---

*) Auch in dieser verderblichen Richtung gingen einige Gnostiker mit dem bösen Beispiele voran. Wir heben hier einige, derartige Grundsätze enthaltenden und motivirenden Stellen mancher gnostischen Lehrer, wie sie bei Clemens von Alexandrien und Irenäus von Lyon citirt wurden, hervor. So lehrt der Gnostiker Karpokrates Folgendes: „Die Gnosis besteht in der Erkenntniss eines höchsten Urwesens, der höchsten Einheit, von der alles Dasein geflossen, und zu der alles Dasein zurückstrebe γνωσιςμοναδικη. Die beschränkten Geister, welche über die einzelnen Theile der Erde herrschen,

diese Secte sich wenig Gewissen daraus machen konnte, zu einer andern Confession zu übergehen, wird aus obigen Andeutungen leicht begreiflich.

Der richtige Instinct der Judenheit bewahrte sich auch bei Gelegenheit des Auftauchens dieser Secte. Obwohl dieselbe anfangs öffentlich die grösste Frömmigkeit an den Tag legte, von allen weltlichen Geschäften

---

suchen diesem allgemeinen Streben nach Einheit entgegen zu wirken, von ihren Einflüssen, ihren Gesetzen und Einrichtungen rührt alles Beschränkende her, alles was die ursprüngliche, in der Natur, als der Offenbarung jener höchsten Einheit, begründete Gemeinschaft stört und hemmt. Diejenigen Seelen aber, welche durch die Reminescenz aus dem höhern Zustande zur Betrachtung jener höchsten Einheit sich emporschwingen, gelangen zur wahren Freiheit und Ruhe, welche durch nichts mehr beschränkt und gestört werden kann u. s. w." Ferner docirt derselbe: „Die Hauptsache ist, die Versenkung des Geistes in die Ureinheit; alles Aeussere sei ganz gleichgiltig. Wer in dem Aeusserlichen eine sittliche Bedeutung sucht, macht sich von demselben abhängig und bleibt der Herrschaft der Weltgeister, von denen alle religiösen, moralischen und politischen Ordnungen herrühren, unterworfen. Er könne sich nach dem Todte nicht aus dem Kreislaufe der Metempsychose erheben. Wer aber allen Lüsten sich hingibt, ohne dadurch afficirt zu werden, und so den Gesetzen jener Weltgeister trotzt, der erhebt sich nach dem Todte zur Einheit mit dem Ureinen." Der Sohn des gedachten Lehrers, Namens Epiphanes, docirte auch in diesem Sinne: „Die ganze Natur, sagte er, offenbart das Streben nach Einheit und Gemeinschaft, die Gesetze der Menschen, welche dieser Natur zuwider wären und doch den von dem Schöpfer selbst der menschlichen Natur eingepflanzten Begierden nicht widerstehen können, hatten erst die Sünde hervorgebracht u. s. w." Und doch galt dieser Epiphanes merkwürdiger Weise als ein Heiliger, und wurde vom Volke fast göttlich verehrt. Freilich hat der grösste Theil der Gnostiker, der im Gegensatze Ascetik lehrte und ascetisch lebte, jene Lehren verdammt.

sich zurückziehend, nur mit Busse, Gebet, Hymnenabsingen und dem Studium des Buches „Sohar“, — das damals allgemein als vom Tanaiten Rabbi Simon ben Jochai verfasst und für heilig gegolten hat, — ihre Zeit ausfüllte, fühlte dennoch der grösste Theil der Judenheit das in dieser Richtung verborgene Gift heraus und überall, wo sich Glieder dieser Secte bemerkbar machten, wurden sie mittelst des Einschreitens der jüdischen Gemeinde durch weltliche Macht unterstützt zum förmlichen Austreten aus dem Judenthume gezwungen.

Es war aber, wie gesagt, diese Furcht vor gedachter Secte und deren Richtung nur ein instinctartiges Gefühl, nur eine Ahnung, dass eine derartige Gebahrung nicht nur keine jüdische, sondern sogar eine dem Judenthume gefahrdrohende sei, das ganze System derselben scheint selbst den gelehrten Gegnern nicht bekannt gewesen zu sein, wie noch weniger, dass es die Kabbala wäre, aus der man solche verderblichen Consequenzen folgerecht ziehen könne. *) Nur dem kritischen Geiste Emdens konnte letzteres nicht gänzlich entgehen; Er fühlte, dass ein gewisser Zusammenhang zwischen der Kabbala und selbst den Ausartungen der

---

*) In dem neulich erschienenen Buche חיי יהונתן (Prag 1860) wird jedoch erzählt: „Jemand fragte einen bekannten jüdischen Gelehrten, der gegen die Exsabbataizwianer sehr misstrauisch war: Was haben Sie wider Herrn X.? Er ist mein Nachbar, ich habe Gelegenheit ihn immer zu beobachten und kann ihm bezeugen, dass er alle jüdischen Observanzen pünktlich erfüllt? Ja mein Kind, antwortete der Gefragte, er thut alles wie wir, aber an den Einzig-Einigen glaubt er nicht wie wir. Im Herzen glaubt er an noch Einen ausser dem Einzig-Einigen.“ — Dieser Mann scheint von der kabbalistischen Idee von der ersten Wirkung gewusst und sie verpönt zu haben.

Sabbataizwijaner vorhanden wäre, ohne diesen Berührungspunkt deutlich herausfinden zu können. Die Systeme des Neuplatonismus und der Gnostiker waren in ihrem ganzen Umfange ihm, wie fast allen seinen Zeitgenossen, nicht bekannt, wie er auch bei allem formalen Wissen nicht in die Grundprincipien der Kabbala wissenschaftlich eingedrungen ist. Ihm war diese Lehre ein von seinen eben so sehr gelehrten als gottesfürchtigen, allgemein hochgeschätzten Eltern und Lehrern übernommenes so theures Vermächtniss, dass sein ganzes pietistisches Gefühl sich gegen den Gedanken empören musste, an ihre Wahrheit und Heiligkeit zu zweifeln oder in ihr gar die Drachensaat des Ketzerthums zu vermuthen. Deshalb wühlte in seinem Innern ein harter, heisser Kampf. Einerseits hielt er es für eine heilige Pflicht, das Judenthum gegen alle Eventualitäten zu sichern, selbst auf Kosten seiner Herzensneigung, selbst wenn die Kabbala dadurch in Misscredit kommen sollte, andererseits that es ihm, wie gesagt, sehr weh, mit so vielen von ihm hochverehrten Vorfahren und Autoritäten in directen Widerspruch zu treten, und um so mehr als ihm der vortheilhafte Einfluss der Kabbala, die Gemüther für die religiöse Praxis zu entflammen, bekannt war und ihm diese Lehre daher um so werthvoller machte, wie ihm auch deren Betung und Nothwendigkeit als Waffe gegen die hier und da schon damals in manchen Gegenden zum Vorschein kommenden Uebergriffe der nüchternen Philosophie ein besonderer Hebel wurde, ihre Autorität aufrecht zu erhalten. Dieser Kampf malt sich so deutlich in seiner Schrift מטפחת הספרים ab; indem er der Pflicht zu genügen, mit kritischer Evidenz die späte Abfassung und die verderblichen Einschiebsel des Buches Sohar — welches mit Recht die Bibel oder

der Talmud der Kabbala genannt wird — nachgewiesen und dadurch die Grundfeste der Kabbala erschüttert, will er den Glauben an ihre Wahrheit und Heiligkeit durch feierliche Schwüre und Betheuerungen erhalten wie sich wenigstens an ihre vermeintlichen Hauptgegenerin, die Philosophie, rächen, welche er gleichzeitig mit unzähligen Invectiven überschüttet. Er ging in seinem Eifer so weit, dem unstreitig vorzüglichsten nachtalmudischen Werke, dem „More Nebuchim“, die Autorschaft des Maimonides abzusprechen, um den in demselben ausgesprochenen hellen Ideen einen so anerkannten Gewährsmann zu entziehen, jedoch konnte er sein besseres kritisches Gefühl nicht ganz verläugnen und lenkte bald, nachdem er diese paradoxen Behauptungen ausgesprocben, wieder ein, indem er die mehreren Aehnlichkeiten in Denk- und Darstellungsweise in dem „More Nebuchim“ und dem יד החזקה von Maimonides hervorhebt, wie auch dass im letztern sich viele noch anstössigere Stellen als im erstern finden.

Nach den obigen Auseinandersetzungen braucht wohl der so sehr enragirte Kampf gegen Eibenschütz nicht erst motivirt und nachgewiesen zu werden, dass er nicht aus Neid, sondern aus wahrer Frömmigkeit und Fürsorge für das Judenthum (לשם שמים) unternommen und geführt wurde, dass aber nichtsdestoweniger Eibenschütz nicht nur unschuldig, vielmehr ein selbst für die göttliche Lehre begeisterter, durch und durch gottesfürchtige Mann, und in diesem Bewusstsein gegen seine Angreifer um so mehr empört war. Die Gegner Eibenschützens haben die Consequenzen seines Systems eher herausgefühlt als er selbst — eine Erscheinung, die sich auch bei dem Streite zwischen Mendelssohn, Wesseli und ihren Widersachern manifestirt hat — und

hielten sich um so mehr verpflichtet ihn schonungslos anzugreifen, als sie seinen hervorragenden Geist, bedeutende Stellung und grosses Ansehen in der Judenheit kannten.

Aus dieser Ursache, wenn auch vielleicht mit weniger Recht, wurde der so gemüthlich fromme, vielseitig gebildete Moses Chaim Luzzatto von den jüdischen Gelehrten unerbittlich verfolgt.

Der Ausgang dieser durch gleiche Motive veranlassten Kämpfe gegen die Secte der Sabbataizwianer, wie gegen Eibenschütz und Consorten, zeigt auch wie das praktische Element und nicht das Dogmatische, wie so manche modernen Theologen behaupten wollen, der eigentliche unzerstörbare Kern des Judenthums bildet. Die Secte der Sabbataizwianer, der praktischen Consequenzen ihrer Theorien sich bewusst und dieselben geheim oder öffentlich im Leben zu realisiren strebend, verschwand nach kurzer Dauer aus Israel, keine andere Spur hinterlassend, als ein mit Fluch belasstetes Andenken, während Eibenschütz, Luzzatto und die andern, die man nur irrthümlicher Meinungen zeihen konnte, bei der Nachwelt gänzlich rehabilitirt wurden, und jeder unter ihnen nach seinem Verdienste gewürdigt. Die Intoleranz im rein theoretischen Gebiete war und bleibt im Judenthume eine exotische Pflanze, unfähig einer allgemeinen Gedeihung; sie kann sich des Einen oder des Andern bemächtigen, die Gesammtmasse, die allgemeine Meinung beherrscht sie nie.

Welches Schicksal aber die Kabbala selbs seit der Zeit dieser gedachten Kämpfe betroffen, ob und in wie fern dieselbe mehr oder weniger Wurzel im jüdischen Volke gefasst, mehr oder weniger sich verbreitet oder gar ein Gegenstand der Controverse geworden ist, ob und in wie

fern selbe auf Judenthum und Judenheit vortheilhaft oder nachtheilig gewirkt hat, soll der Gegenstand folgender dieses Heft schliessender Erörterungen sein.

Seit den gedachten Kämpfen, oder vielmehr gar zufolge derselben, sind die vernünftigen oder spekulativen Ideen dieser Lehre, welche die Seele derselben bildeten, immer mehr und mehr dem grössten Theil der Kabbalisten ganz abhanden gekommen. Das ganze kabbalistische Lehrgebäude sieht, nach Auffassung der jetzigen sogenannten Kabbalisten, einem colossalen Gerüste ähnlich, unter dem man mit Recht eine entzückend schöne Statue oder ein grosses wohnbares Haus vermuthet, ohne die Hoffnung zu haben, das Gerüst je aufzulassen, um an das verborgene Schöne seine Augen weiden oder das innere Gebäude benützen zu können. Man beschäftigt sich ausschliesslich, oder füllt seinen Kopf an, mit verknöcherten Formeln, in welchen man die Abbildung einer enormen Zahl von verschiedenen geistigen Kräften und riesenartigen Welten ahnt, die ein jeder sich nach seiner eigenen Phantasie ausmalt, und nur der Gedanken und der Glauben, dass der Mensch oder Israelit mit denselben in einem gewissen Rapport stehet, dass sein Wirken, sein Thun und Lassen — besonders das religiös-praktische — auf dieselben, wie dieselben wiederum auf ihn influiren, verleihet diesem Studium einen gewissen Reiz, wie es auch zur fleissigen religiösen Praxis animirt. Der Israelit bauet und zerstört durch seine Handlungen unzählige Welten, und er bestrebt sich natürlich eher das Erstere als das Letztere zu vollbringen.

Auf diese Weise werden unsere jetzigen Kabbalisten von jenen theoretischen Elementen der Kabbala, die nach Obigem Interminirendes für das Judenthum involviren, ganz und gar nicht afficirt, wogegen sie in

der scrupulösesten Ausübung und Befolgung der religiösen Obserwanzen und Vorschriften nur um so mehr erstarken, jedes religiöse Ge- und Verbot, wenn es auch in der eigentlichen Halacha nicht so streng befohlen, ja nur als untergeordnet statuirt und sogar dem freien Willen anheimgestellt wurde, gewinnt bei ihnen schon deshalb eine grosse Wichtigkeit, weil von demselben immerhin die Erhaltug oder Auflösung einer Welt oder mehrerer Welten abhängt.

Insofern wirkt das jetzige Studium der Kabbala, so geistlos dieses auch betrieben wird und kaum den Namen Studium verdient, im Ganzen genommen nur vortheilhaft, jedoch sind auch die nachtheiligen Einflüsse desselben nicht unbedeutend. Das wahrhaft Vernünftige im Judenthume, von dem es im Pentateuch heisst: כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים, die grossartige, Jahrtausende voraneilende Anschauung desselben von Gott und Welt, geht diesen Herren Kabbalisten, die vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen, gänzlich verloren, und ein einziger heller Lichtstrahl, der den Einen oder Anderen unter ihnen ergreift, genügt oft, wie dieses die Erfahrung gelehrt, ihn ganz umzustimmen und zum förmlichen Abtrünnigen zu machen. In dem praktischen Leben selbst wird oft durch die eben erwähnte Theorie, Alles und Jedes zum weltbauenden und weltzerstörenden Instrument zu machen, das rechte Mass nicht eingehalten, die rechte Wahl nicht getroffen, und das Wichtige wird nicht selten vom Nichtwichtigen verdrängt. Es muss auch unsere so ganz unbedeutende Welt gegenüber den unzähligen riesenhaften Welten, mit denen wir in Verbindung stehen, ganz in Hintergrund treten, und Recht, Moral, Sitte, die unsere sublunarische Welt betreffen, können zuweilen bei diesen Herren, gelinde gesagt, nicht den ihnen gebührenden Rang behaupten,

nicht zu gedenken, dass mancher, dessen Einbildungskraft stärker als sein Verstand ist, durch diese Lehre verleitet, das Weltlich-Praktische zum eigenen und fremden Schaden oft zu sehr vernachlässigt.

Jedoch können derartige schädlich wirkende Elemente von dem grossen Haufen nicht gehörig gewürdigt, und jedenfalls nicht der Kaballa ausschliesslich zugeschrieben werden; diese erlangte daher trotz ihrer verknöcherten Gestaltung, oder vielmehr eben derselben zufolge, in vielen Ländern um so mehr eine grosse Verbreitung, als sie zum Bollwerk dienen sollte gegen die seitdem sich hie und da geltendmachenden Zerstörungs- oder Sichtungsbestrebungen. Der Infragestellung mancher Zeremonialgesetze, die ihre ursprüngliche Bedeutung verloren haben sollen, wird die stereotype Antwort entgegengesetzt: dieselben hätten einen geheimen Grund nach der Kabbala. Auf diese Weise drang hier die Kabbala in allen Fasern des jüdischen Lebens und in die Liturgie ein, und je weniger leitende verständige Ideen, vernunftgemässe Hauptprincipien in derselben gesucht werden, um so mehr verallgemeinert sich das Studium derselben, die natürlich in ihrer jetzigen, jede Verständigung entbehrende Gestalt einem Jeden zugänglich wurde, was aber die Kabbalisten als ein Zeichen der nahe bevorstehenden Messiaszeit geltend machen wollen, in der diese Geheimlehre, nach dem Ausspruche des „Sohar“, ein Gemeingut der jüdischen Nation werden soll.

In dem Masse aber, in welchem in den minder civilisirten Ländern und Kreisen die Autorität der Kabbala und die Beschäftigung mit derselben zunahm, kehrte ihr der gebildete oder auf Bildung anspruchmachende Theil in Israel gänzlich den Rücken, sie als ein Gewebe des crassesten Unsinnes, der Geisteszerrüttung,

— nicht blos Verirrung — verachtend und nicht einmal der Mühe werth haltend, sie einer Prüfung zu unterwerfen, ihrer Quelle, ihrer zu Grunde liegenden Ideen, der in der Entwiklung oder Gestaltung des menschlichen Geistes begründeten Ursache ihrer Entstehung, vorzüglich aber ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Weltbildung und Richtung überhaupt, nachzuforschen, wenn auch nur — wie dieses auf anderen Gebieten versucht wurde — um sie als einen überwundenen Standpunkt zu antiquiren. Während früher Männer von umfassender wissenschaftlicher Bildung, als Arriri, del'Medigo, Luzzato, und viele Andere sich dieser Lehre mit Leib und Seele, theils mit aufopfernder Selbstverleugnung widmeten, glaubt man jetzt dieselbe durch völliges Ignoriren zu beseitigen, was aber weder zu diesem Behufe noch zu ihrer Aufrechthaltung zweckdienlich sein kann. Erst in der neuesten Zeit fingen auch Männer der Wissenschaft an, der Kabbala einige Aufmerksamkeit zu schenken, die diesfälligen Leistungen jedoch stehen noch im allerersten, sehr wenig entwickelten Stadium, weshalb über dieselben und deren Bedeutung noch nicht referirt werden kann, nur allenfalls zum Vortschreiten auf dieser begonnenen Bahn zu animiren, und um so mehr als bei dem Umschwunge, welcher jetzt die Anschauung des Judenthums genommen, der Geistesrichtung und dem Umkehr zu der ältern Denkungsweise, die sich von vielen Seiten manifestiren und die trotz der Wegwerfung, mit welcher von der andern Seite von denselben gesprochen wird, sich nicht wegdemonstiren lassen, eine Klärung und Sichtung alles im Judenthume einmal Eingebürgerten gewiss nicht überflüssig sein dürfte.

Eine Ausnahme von dem geistlosen, aller Verständigung baaren Auffassen und Studiren der Kabbala, machen die Häupter einer Abtheiluug der chassidischen

Genossenschaft in Weissrussland, bekannt unter dem Namen „Chabadäer", was die hebräische Abbreviatur ח"ב"ד = חכמה בינה דעת andeuten soll — welche, obwohl sich minder als Arriri, Eibenschütz und Andere der philosophischen Schulsprache und des philosophischen Demonstrirens bedienen, nichtsdestoweniger ein eigenes, tief durchdachtes, man kann sagen wissenschaftlich begründetes kabbalistisches System aufgestellt haben. In den nachfolgenden Heften wird dasselbe ausführlich und beleuchtend besprochen, und die merkwürdige Erscheinung erwiesen werden, dass die Resultate wie der ganze Ideengang dieses ihres Systems mit den Grundanschauungen der neuesten Philosophie viele Berührungspunkte hat, ohne dass diese Rabbiner sie gekannt haben sollen.

Nachträge und Verbesserungen.

S. 2, Z. 18 v. u. statt: walten l. walten.
„ „ „ 13 „ „ „ in eine „ in einer.
„ „ „ 8 „ „ „ den grössten l. dem grössten.
„ 3 „ 16 „ o. „ von gedachten l. durch gedachte.
„ „ „ 17 „ o. „ Amuletten l. Amulette.
„ 4 „ 9 „ u. „ in dem l. in den.
„ 5 „ 12 „ o. „ Amuletten l. Amulette.
„ „ „ 7 „ u. „ Zelotte l. Zelot.

Zu Seite 8, wie überall, wo sich das Wort „Tetragramaton“ befindet, muss bemerkt werden, dass im Drucke demselben fälschlich statt des sächlichen der männliche Artikel beigefügt wurde.

In Seite 8 und 9 muss überall statt „Enoch“, „Enosch“ heissen.

Die Angabe Seite 9 und in andern Stellen dieser Schrift: עשרה שמות שאינן נמחקים, muss dahin berichtigt und erläutert werden, dass im Talmud nur שבעה שמות שאינן נמחקים angegeben sind, welche mit den 7 Sephiroth חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות, die die eigentlichen Weltordner sein sollen, correspondiren; allein die Kabbalisten nahmen 10 heilige Namen an, nach der sämmtlichen Zahl der Sephiroth oder der Intelligenzen.

S. 11, Z. 4 v. ob. l. und dasselbe Befremden.
„ „ „ 7 „ u. statt: an der l. an die.
„ 13 „ 7 „ ob. „ von den l. von dem.

S 15 Z. 4 v. ob. Erwegung l. Erwägung.
„ 16 „ 7 „ „ mittelst ihnen l. mittelst ihrer.
„ 26 „ 8 u. vor „freien“ ist „den“ zu streichen.

Seite 36. Was hier über die Mirakel gesagt wurde, findet sich fast wörtlich im מלחמת ה' von Rabbi Lewi Ben Gerson (רלב"ג), nur was hier der ersten Wirkung, wird bei Gersonides der wirkenden Intelligenz (שכל הפועל), zugeschrieben und dadurch auch erklärt, wie der Prophet die erst später einzutretenden Mirakel wissen kann, weil sie von der wirkenden Intelligenz schon vorher beschlossen und bestimmt waren. „ומה שאנחנו נאמר שהדוש הנפלאות הוא מעצם הנימוס אשר סדר הש"ית לנמצאות ולזה היה אפשר שתפול בו ההודעה לנביא בנבואה כי ההודעה לא יתכן אלא בדברים המוגבלים ומסודרים".

Vgl.: „Lewi Ben Gerson als Religionsphilosoph“ von Dr. M. Joel, in Frankel's Monatschrift 1861—62.

Zu Seite 39, Anmerkung.

Dem in der kabbalistischen Literatur Nichtbewanderten muss es wohl auffallen, dass die Zahl der sowohl hier als Seite 10 angeführten Sephiroth sich auf Eilf herausstellt, während es deren nur Zehn geben soll, wie es im Buche יצירה ausdrücklich heisst: עשר ולא תשע עשר ולא אחד עשר, „Zehn und nicht Neun, Zehn und nicht Eilf.“ Allein dieses ist schon ein Gegenstand der Erörterung, resp. der Controverse der alten Kabbalisten. Nach Einigen ist כתר die erste Wirkung selbst, also mit der ersten Ursache identificirt, und gehört daher nicht zu den Sephiroth; nach Anderen ist כתר wohl nur eine Sephirah, dagegen bildet דעת keine besondere Sephirah, weil sie nur die zwei Gegensätze חכמה und בינה vereinigt. Man lese hierüber besonders das Buch פרדס von Rabbi Moses Cordowero nach.

Es muss hier auch ferner bemerkt werden, dass durch das hier über die Beschaffenheit und immanente Kraft des

Alphabets Gesagte, die Kabbalisten die Wirkungen der Amulette erklären und rechtfertigen.

Seite 43, Zeile 15 v. oben ist das Wort „und“ vor „wir“ zu streichen.

Zu der in den Seiten 43 und 48 erörterten Identitätslehre ist hier zuzufügen, dass die Kabbalisten auch den Grundsatz aufstellen: סוֹף מעשה במחשבה תחלה, „die vollzogene That liegt im allerersten Gedanken verborgen,“ oder mit anderen Worten ausgedrückt: נעוץ סופו בתחילתו „das Allerletzte wurzelt im Allerersten,“ was andeuten soll, dass die vollendeteste Erscheinung, obwohl die letzte Stufe bildend, gerade — nach Seite 44 — die Ausführung des ersten Gedankens ist, wesshalb der letzten Sephirah, מלכות, wo die Erscheinung ganz consolidirt wird, ein hoher Rang gebührt. Die Welt, das Universum gewinnt durch diesen Grundsatz an Bedeutung, und dieser erklärt die praktische Richtung der Kabbala, wodurch selbe sich, wie im Texte weitläufig auseinandergesetzt wurde, von den fremden Philosophemen zum Vortheile unterscheidet.

Seite 49, Zeile 6 v. unten, statt: selbst Namen l. selbst einen Namen.

Seite 49, Zeile 5 v. unten, statt: Verwirrung l. Verirrung.

Seite 51, Zeile 14 von unten, statt: welche, lies welchen.

Seite 58, Zeile 2 v. unten, (Anmerkuug) lies חכמתכם ובינתכם.

Seite 59, Zeile 11 v. oben (Anmerkung), statt: auch, lies euch.

Seite 61, Zeile 7 v. oben (Text): oder vernachlässigten, lies oder denselben vernachlässigten.

Seite 64, Zeile 7 von oben statt dieselbe, lies dieselben.

Seite 64, Zeile 9 v. oben: tretet lies treten.

Seite 66, Zeile 4 v. unten, statt mittelst diesem und den, lies mittelst desselben und der.

Seite 67, Zeile 7 v. unten (Anmerk.) statt ידעתי lies ידעת.

Seite 68, Zeile 12 v. unten (Text) statt mittelst und mit den, lies: mittelst des und mit dem.

Seite 69, Zeile 14 v. unten, statt derselben lies demselben.

Seite 75, Zeile 7 v. oben, statt mancher lies manche.

Seite 75, „ 14 „ „ statt der lies die.

„ 75, „ 8 „ „ statt hätte lies hätten.

„ 75, „ 5 v. unten, statt Ttanscendenz lies Transcendenz.

Zu Seite 76 und 56 muss bemerkt werden, dass über den Demiurg unter den Gnostikern Meinungsverschiedenheiten obwalten; während die Einen ihn ungefähr wie die Kabbalisten die erste Wirkung oder wie die Neuplatoniker den Nus darstellen, wird er von den Anderen bedeutend niedriger gehalten.

Seite 78, Zeile 5 v. unten, statt dieselben lies dieselbe.

Zu S. 81. Emden nahm, wie es scheint, den צמצום buchstäblich und meint, der gesunde Menschenverstand kann sich die Schöpfung anders nicht denken. ואי אפשר לצייר הבריאה באופן אחר אלא שא"ס צמצם אורו הבלתי בעל תכלית מן האמצע לצדדין, כי באופן אחר אי אפשר (אם לא יהפך הקערה על פיה ויחשוב את הבורא ב"ת ועלמו בב"ת) ופנה מקום אל העולמות, המציאן בהיקו, והיא ית' מסבבן מכל צד (מטפחת דף ל"ג).

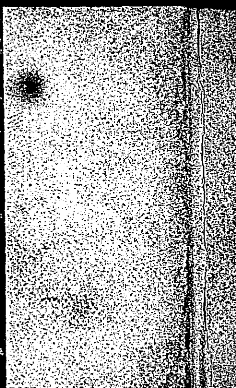
S. 81. Z. 10 v. unten, l. Bedeutung.



Buchdr. von Ph. Bendiner, in Wien.

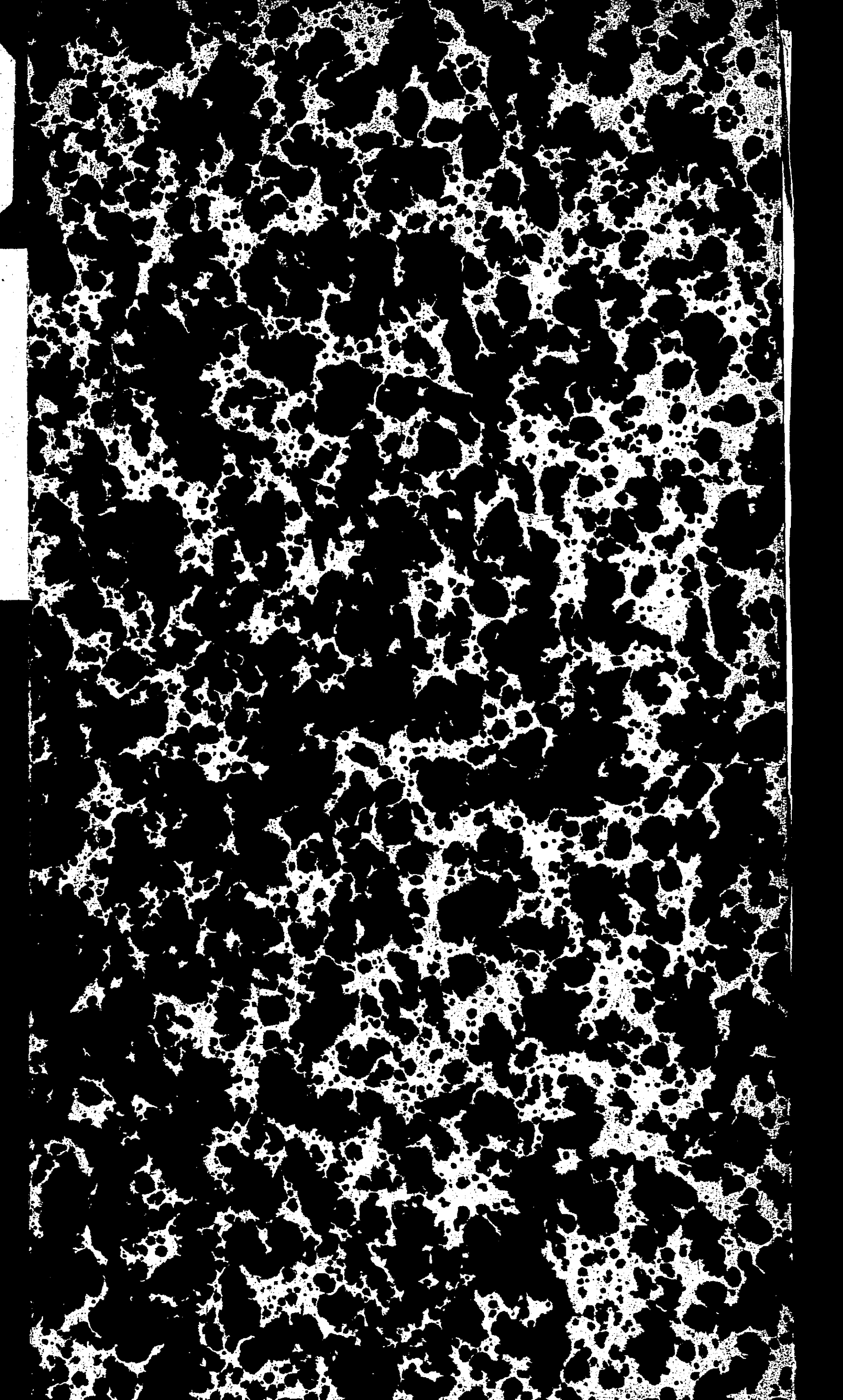






Volum

ume 2



צפנת פענח׃

DARSTELLUNG

und

kritische Beleuchtung

der

jüdischen Geheimlehre.

Von

Isaac Misses.

Mieses

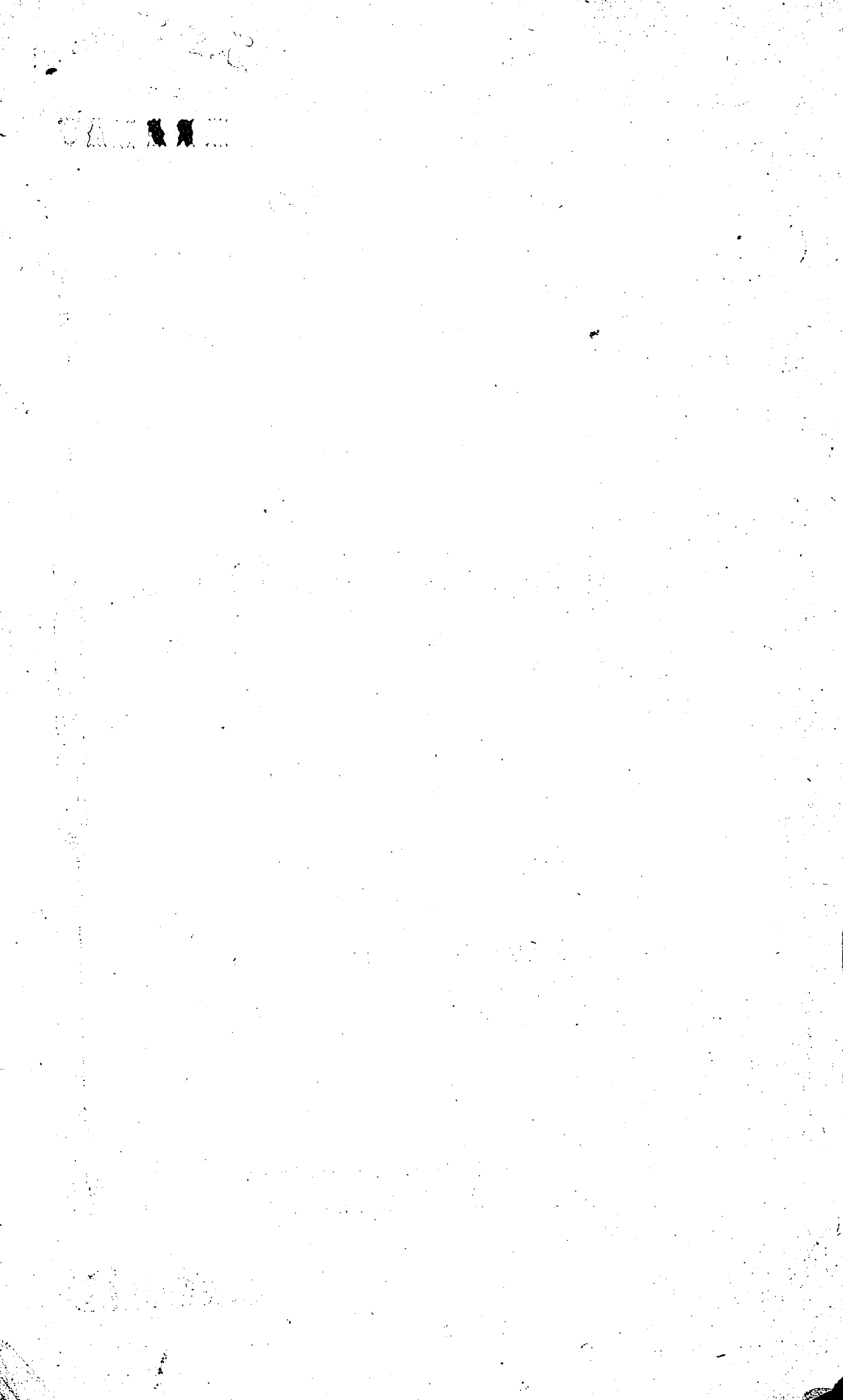
Zweites Heft.

Mit hebräischen Beilagen.

KRAKAU, 1863.

Gedruckt bei Carl Budweiser.

In Commission bei Julius Wildt.



צפנת פענח.

DARSTELLUNG

und

kritische Beleuchtung

der

jüdischen Geheimlehre.

Von

Isaac Misses.

Zweites Heft.

Mit hebräischen Beilagen.

KRAKAU, 1863.

Gedruckt bei Carl Budweiser.

In Commission bei Julius Wildt.

VORERINNERUNG
zum zweiten Hefte.

Der an den Verfasser von mehreren sehr beachtenswerthen Seiten ergangenen Aufforderung, gleich in diesem Hefte mit der Darstellung der Kabbala nach der Auffassung derselben von den im ersten Hefte erwähnten „Chabadäern" zu beginnen, gibt derselbe um so bereitwilliger Folge, als die gedachten Chabadäer nicht nur fast das ganze Feld der Kabbala bearbeitet, über alle Theile dieser Lehre ausführlich erläuternde Werke veröffentlicht und die theoretische wie praktische Verbreitung derselben in sehr weiten jüdischen Kreisen veranlasst, sondern auch nur aus solchen Quellen geschöpft, nur solche Werke ihrer Darstellung und Beleuchtung zu Grunde gelegt haben, welche in der Judenheit allgemein als massgebende Autoritäten, als Schöpfer oder Begründer der Kabbala anerkannt sind.

Und in der That muss man bei der Benutzung oder Bearbeitung der kabbalistischen Literatur ganz besonders vorsichtig und behutsam zu Werke gehen, um nicht Hülsen statt der Frucht zu verwenden, denn wie bekannt, wagten sich immer an der Mystik weit mehr Unberufene als Berufene, weil solche am

liebsten im Trüben fischen und die Schale für den Kern, die Auswüchse für die eigentliche Pflanze nehmend, ist es ihnen ein Leichtes, phantastische Combinationen, abgerissene Ideen, exegetische Spielereien u. dgl. anzuhäufen, zur Welt zu fördern und für baare Münze auszugeben.

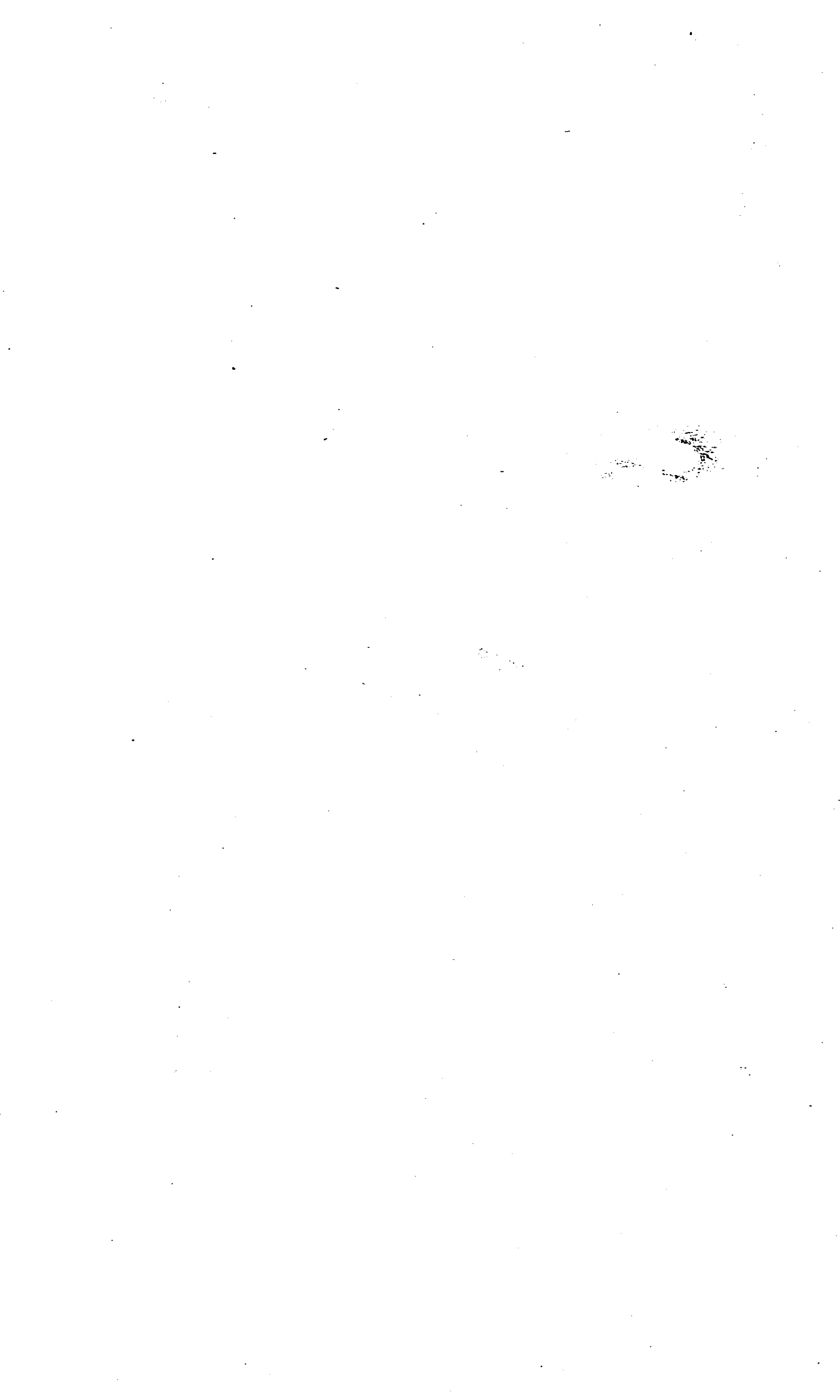
Derartige Schriften, die grössten Theils sehr wenig bekannt, zum Theil bisher nicht einmal veröffentlicht worden sind, haben nur einen bibliographischen Werth, aber weder einen wissenschaftlichen noch einen culturhistorischen, denn solche Abfälle der Literatur, solche Winkelproducte können keinen Grademesser bilden für den Culturstand der Zeit, in welcher sie entstanden sind und um so weniger sind gedachte Erzeugnisse dazu geeignet, als die in denselben sich breit und geltend machende Combinationen und aphoristischen Ideen, sowohl in weit früheren wie auch spätern Perioden zum Vorschein kamen.

Auch einer andern Aufforderung ist der Verfasser nachgekommen, nämlich dem Hefte einige hebräische Originalien beizufügen, um die Glaubenswürdigkeit der Darstellung zu constatiren, was wohl um so mehr geboten sein dürfte, als unsere Darstellung der kabbalistischen Lehre mit den ihr vorangegangenen Darstellungen wohl nicht übereinstimmt; er muss aber bedauern, dass durch äusserliche Hindernisse es ihm nicht vergönnt war, alle zu seiner Legitimation erforderlichen Pieçen dem gegen-

wärtigen Hefte beigeben zu können, hofft jedoch, dass für den aufmerksamen Leser das Gelieferte hinreichend sein wird, um einzusehen, dass die von uns entwickelten Grundprinzipien der Kabbala, besonders die als kühn scheinende, aus den Originalien geschöpft, nicht in dieselben hineingelegt worden sind.

Indem der Zweck unserer Arbeit ist, jedem Gebildeten das Verständniss der Kabbala möglichst beizubringen, so findet sich wohl in derselben manche Erklärung, manche mehrseitige Beleuchtung, die den philosophischen Adepten überflüssig scheinen möchten.

Eigentliche, eingehende Kritiken dieses Werkes, wie die Verständigung oder Auseinandersetzung mit denselben, darf wohl erst nach Vollendung desselben erwartet werden, um aber mancher auf der Hand liegender Besprechnng zuvorzukommen, dürfte die Bemerkung nicht überflüssig sein, dass diesem Werke ein kritischer Theil beigegeben sein wird, in welchem das Verhältniss früherer und späterer philosophischer Systeme, vorzüglich der idealistischen und des spinozistischen zur Kabbala ausführlich erörtert und den wesentlichen Unterschied zwischen denselben, besonders des letzgenannten und der kabbalistischen Lehre nachgewiesen werden wird.



EINLEITUNG.

Aufgabe und Inhalt der kabbalistischen Lehre. — Ausgangspunkt oder das als Basis dienende Princip derselben. — Die ältere und die neuere Schule. — Verhältniss der letztern zur erstern.

Wie aus dem ersten Hefte zu entnehmen ist, stellt sich die Kabbala keine geringere Aufgabe, als die Lösung der allerwichtigsten Fragen fast im ganzen Gebiete der Metaphysik. Dieselbe zieht in den Bereich ihrer Erörterungen alle Probleme der dogmatischen Theologie, der transscendentalen Cosmogonie, der Seelenlehre, der Ethik und sogar der Theodicee. Nur insofern hat sie einen specifisch jüdischen Character, als ihre ethischen, zum Theil auch psychologischen Auseinandersetzungen hauptsächlich sich die jüdische Religion, respective das jüdische Volk, zum Vorwurfe ihrer Untersuchungen nehmen; sie sucht sogar eine, so zu sagen, *natürliche* Sonderung zwischen diesen und den anderen Religionen und Völkern als eine Systemconsequenz zu begründen, ein Streben, das freilich allen griechischen Philosophieen ganz fremd ist, aber schon im Gnosticismus zum Vorschein kömmt. Nichts desto weniger aber können die *Grundprincipien* der Kabbala, selbst in ethischer und psychologischer Hinsicht, mit gewissen Modificationen, auf die Menschheit überhaupt, wie auf die sich in derselben in verschiedenen Formen kundthuenden religiösen und moralischen Gebarungen bezogen werden. Das sondirende Auge scheidet leicht die fundamentalen metaphysischen Theorien von den gefolgerten praktischen Anwendungen

aus. In diesen Letzteren gibt es auch in der Kabbala keine Meinungsverschiedenheit, weil alle wesentlichen religiös-moralischen Institutionen im Judenthume weit früher zum Abschluss gekommen und festgesetzt worden sind, und die Kabbala nur diesen entsprechende Resultate herleiten musste, während die speculativen Hauptideen derselben, bis auf einige wenige Momente, nicht fixirt wurden, und sich daher, wie im ersten Hefte nachgewiesen, eine Divergenz der Ansichten von nicht geringer Bedeutung herausstellte.

Es hat jedoch die Kabbala einen eigenen Ausgangs- und Anhaltspunkt gewählt, um von Vorne herein der grössten Schwierigkeit auszuweichen, an der alle Philosophieen und das Philosophiren überhaupt von jeher laborirten, nämlich die Auffindung eines allgemein gültigen Princips, das als Basis für's ganze System dienen sollte, denn während alle andern auf Anschauung und Empirik gegründeten Wissenschaften, wie die Mathematik, Astronomie, Naturlehre u. d. gl. ein Gegebenes haben, in der Construction oder in der Erscheinung, das für sie in so fern ein unumstössliches Fundament bildet, als ihre Forschungen und die Ergebnisse derselben auch nur für die warnehm- und sichtbare Erscheinungswelt Geltung und Anwendung haben soll, kann die Philosophie, deren Aufgabe die Erkenntniss des Ewigen, Nothwendigen, Unbedingten an und für sich ist, von keinem andern Principe ausgehen, als von einem solchen, dessen objective, absolute, nothwendige Existenz über alle Zweifel erhaben wäre. Ein solches Princip wurde auch in der That immer gesucht, und bildete die eigentliche, hauptsächlichste Divergenz zwischen fast allen philosophischen Systemen und Schulen, besonders seit Descartes. Viele haben auch, wie bekannt, die Unmöglichkeit für uns nachweisen wollen, je ein solches Princip

ausfindig machen zu können, indem dasselbe ausserhalb des Bereichs unseres Erkenntnissvermögens liegt, weshalb sie auch entweder die allgemeine Skepsis oder wenigstens die Beseitigung aller objectiven Philosophie als Grundsatz adoptiren.

Die Kabbalisten haben wohl diesen Knoten nicht gelöst, nur in so fern zerhauen, als sie die Basis aller objectiven Erkenntniss weder in das Object selbst, noch in das erkennende Subject, sondern einzig und allein in eine, den heiligen und auserwählten Männern gewordene Inspiration setzten. Die Erkenntniss des Absoluten kam ihnen nicht mittelst der von Zeit, Raum und Sinnorganen bedingten und daher auch der Täuschung unterworfenen Anschauung oder Vorstellung zu, sondern der reine menschliche Geist empfing sie unmittelbar vom allgemeinen Geiste, weshalb hier keine Sinnestäuschungen, wie überhaupt nicht der mindeste Zweifel an ihrer Wahrheit obwalten kann. Je weniger die sinnlichen Organe und sinnlichen Wahrnehmungen, wie auch die logischen Schlüsse zu den transscendenten Grundideen dieser Lehre führen konnten, um so mehr, meinen die Kabbalisten, zeigen dieselben auf die Unmittelbarkeit ihrer Entstehung aus einer absolut geistigen Quelle. Dieselben sind zu vernünftig und folgerecht ausgeführt, um als blosse Träumereien genommen zu werden, anderseits aber überschreiten sie die Gränzen aller Empirik und des verständigen Demonstrirens, um Producte der Schulweisheit sein zu können: sie tragen an sich den Stempel einer geistigen, vernünftigen Inspiration. *)

---

*) Den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit eines solchen Verfahrens und Behauptens kann nicht ausschliesslich die Kabbala treffen, indem auch andere Philosophieen, besonders diejenigen, die von mysti-

Es sind aber die Lehren dieser Inspiration keine blosse Resultate, keine blosse, sogenannte Glaubensartikel, die der Mensch ganz passiv hinzunehmen hat, ohne Verstand oder Vernunft dabei zu verwenden, sondern dieselben bilden ein selbstständiges wissenschaftliches System, das ein stetes anstrengendes Nachdenken, eine allmählige immer mehr und mehr zu erlangende Fähigkeit erfordert, um in den tief verborgen liegenden Sinn derselben einzudringen, der sich aber doch nicht ganz durch verständige Reflexion erschliesst; es muss zu dessen vollständiger Erschliessung auch die innere Intuition beitragen.

Dadurch aber, dass der wahre Sinn dieser Lehre, wie gesagt, erst ergründet, zum Theil erst herausgefühlt werden muss, kann dieselbe keine abgeschlossene, stationäre sein, ist vielmehr, trotzdem dass sie auf Inspiration und Tradition fusst, in so fern einer Entwicklung und Vervollkommnung fähig, als das menschliche

---

schen Elementen geschwängert sind, bis auf die neueste Zeit herab nicht minder auf Voraussetzungen basirt wurden, welche weder aus der Erfahrung genommen, noch aus Verstandesbegriffen hergeleitet sind. Im kritischen Theile dieses Werkes werden wir die Parallele zwischen den kabbalistischen Ideengängen und deren Resultaten mit denen der anderen Philosophieen früherer und späterer Zeit speciell nachweisen; hier nur die kurze Bemerkung, dass die Gnostiker in formeller Beziehung denselben Weg einschlagen als die Kabbalisten. Dieselben setzten zwar auch die γνῶσις, das Wissen der πίστις, dem Glauben in so fern entgegen, als sie bei der blossen πίστις nicht stehen bleiben, sondern diese entwickelt sich bei ihnen zur γνῶσις, erhebt sich zum Systeme; der Ausgangspunkt aber des Gnosticismus ist eben so wenig wie der der Kabbala auf Empirik oder Verstandesschlüsse gegründet, sondern auf Glauben gerichtet. Paulus, auf den der Gnosticismus zurückgeführt werden will, nennt auch dieses Wissen μυστήριον, der verborgene Sinn der Glaubensworte, welcher sich nicht dem blos Verständigen offenbart, nur dem Berufenen, dem Eingeweihten, dem Geistigen πνευμάτικον.

Wissen und geistige Fühlen in steter Entwickelung begriffen sei. Eben so wenig konnten jene inspirirt und tradirt sein sollenden, gleichsam technischen Ausdrücke so präcis gehalten sein, dass aller Meinungsverschiedenhe t über deren Bedeutung ein Riegel vorgeschoben wäre, und um so weniger, als der Inhalt derselben ganz subtiler transscendenter Natur ist, bei der einer verschiedenartigen, theils widersprechenden Auffassung schwer vorzubeugen sei. Deshalb finden wir auch, wie schon aus dem ersten Hefte zu ersehen, getheilte Ansichten unter den ältern und neuern Kabbalisten, wozu auch noch der anderweitige wissenschaftliche Bildungsgrad derselben beigetragen hat, indem der philosophisch denkende Kabbalist ganz andere Andeutungen in jenen tradirten Orakelsprüchen entdecken müsste als der einfache Talmudist.

Dem Gesagten zufolge, sollte also die Kabbala, welche in der Judenheit wenigstens schon sieben Jahrhunderte in Wort und Schrift gelehrt wird, ebenso eine ausgedehnte Geschichte ihrer, entweder sich fortschreitend entwickelnder oder sich entgegenstehender und widersprechender Systeme und Schulen haben, wie sie alle andern Wissenschaften besitzen. Es wäre dieses auch wohl der Fall gewesen, wenn die Kabbala immer als ein lebendiger Organismus betrachtet und mit entsprechendem Verständniss betrieben worden würde. Allein, wie im ersten Hefte berichtet, gerieth die Kabbala nur zu bald in einen Zustand der Verknöcherung, in welchem sie grösstentheils verblieb. Man beschäftigte sich fast ausschlieslich mit ihrem Gerippe, Gebein auf Gebein häufend, ohne seinen innern Geist herauszufühlen oder einen neuen hineinzuhauchen, und nur Wenigen war es von Zeit zu Zeit gegönnt, die verborgene in Stockung gerathene Lebenskraft desselben zu entdecken und wach zu rufen.

Deshalb lassen sich auch nur sehr spärliche Umrisse der Geschichte der Kabbala entwerfen; dieselbe hat seit ihrem Entstehen nur zwei Schulen gehabt, eine ältere und eine neuere, die aber nicht sich widersprechende oder entgegengesetzte sind, sondern letztere will nur die weitere Entwickelung, die Ergänzung und Fortführung der erstern sein. Die verschiedenen entgegengesetzten Ansichten, die zwischen den wenigen Denkern, welche die Kabbala bearbeitet haben, obwalten, betreffen nur einige, wenn auch in theoretischer Beziehung sehr wichtige und eingreifende Punkte, wurden auch nicht so ausführlich und systematisch besprochen, dass sie besondere Schulen oder auch nur geschichtliche Perioden bilden sollten. Die Divergenzen blieben auch grösstentheils nur im Gebiete der speculativ dogmatischen Seite der Kabbala, und nur sehr wenige berührten die praktische, welche allein die hauptsächlichste Tendenz dieser Lehre wie aller religionswissenschaftlicher Bestrebungen im Judenthume sei. Im rein Theoretischen konnte sich nur dann eine neue Schule bilden, wenn diese eine vollständige Umgestaltung des alten Systemes, wenn auch mit Beibehaltung einiger Elemente desselben hervorzubringen im Stande war, was auch, wie aus Nachfolgendem erhellen wird, bei der gedachten neuen Schule wirklich der Fall ist.

Die ältere Schule wurde mit Rabbi Moses Cordovero (1522-1576) abgeschlossen, der einige werthvolle, die Kabbala beleuchtende Schriften verfasste; der Gründer der neuern Schule, die bis jetzt in Theorie und Praxis die herrschende und massgebende ist, war Rabbi Isaak Lorie (1537-1574).

Diese Schule, der wir in unserer Darstellung, die äussere Oeconomie betreffend, folgen, theilte die Kabbala in folgende vier Hauptabtheilungen ein:

a) Die dogmatische Theologie und transscendentale Cosmogonie.

b) Die Ethik und Religionswissenschaft.

c) Die Seelenlehre und Anthropologie.

d) Die specielle Bedeutung der gottesdienstlichen und andern Vorschriften.

ERSTE ABTHEILUNG.

Die dogmatische Theologie und transscendentale Cosmogonie.

Capitel I.

Die Theologie als einheitlicher Theil der Philosophie. — Unterschied zwischen der ursprünglichen und spätern Bedeutung derselben. — Ausscheidung der Theologie aus der Philosophie. — Gegenseitiges Verhältniss derselben. — Versuch, beide zu vereinigen.

Die Theologie bildete in früherer Zeit (siehe Aristoteles Metaph. B. III) einen integrirenden Theil der Philosophie. Bei der sinnlichen, anthropomorphistischen Vor- und Darstellung der Götter in Griechenland, wie bei jeder heidnischen, oder ihr verwandten Dogmatik, in welcher der wahre Begriff des rein Geistigen noch nicht zum Durchbruch gekommen, wie eben so wenig der von der Beschaffenheit und den Gränzen unseres Erkenntnissvermögens, konnte allerdings der Ausdruck der Theologie buchstäblich genommen werden, als eine Lehre von Gott oder den Göttern, die man sich als etwas für uns Erkennbares, wenn auch geistiger und sehr erhabener Natur dachte. Als aber die Klärung der Begriffe die präcise Definition des Geistigen und das tiefere

Eindringen in die Manipulation und den beschränkten Wirkungskreis der menschlichen Denkfacultät die Ueberzeugung beibrachte, dass die Erkenntniss Gottes an und für sich genommen eine Unmöglichkeit sei für uns, deren Erkenntniss nur durch sinnliche Anschauung und Vorstellung vermittelt wird, musste man der Theologie eine bescheidenere Function anweisen, nämlich die Lehre von dem Dasein Gottes, nicht aber von Gott selbst zu sein. Die Aufgabe der Theologie soll nur sein, die Existenz Gottes vernunftgemäss zu beweisen, nicht aber das Wesen desselben dem Menschen begreiflich zu machen.

Die Theologie blieb noch immer ein wichtiger Zweig der Philosophie, und eine bedeutende Schaar der helldenkendsten Philosophen und edelsten Menschen wendete fast alle ihre Geisteskräfte an, diese zur menschlichen Glückseligkeit und Seeligkeit unentbehrliche Wahrheit auf verschiedene Weise nach ihrer Ansicht unerschütterlich und apodictisch zu demonstriren. Jedoch blieb dieses edle Streben nicht unangefochten; von zwei ganz entgegengesetzten Seiten erhob man sich gegen diese, sogenannte natürliche Theologie oder den Deismus. Skeptiker, Materialisten und Anhänger des philosophischen Criticismus von der einen, wie die clericale Ortodoxie, Theosophen aller Confessionen von der andern Seite, traten auf, um die natürliche Theologie in Misscredit zu bringen. Erstere zeihen sie des Unsinns und des Widerspruches, die Existenz eines Objects beweisen zu wollen, von dem man, selbstgeständlich, keinen Begriff haben kann; letztere wollen die Unfruchtbarkeit, sogar die Schädlichkeit derselben dadurch beweisen, indem sie behaupten, der von ihr demonstrirte Gott wäre zu abstract, um mit uns Menschen in irgend einem Verhältniss zu stehen, dass man Ihn anflehen, segnen, kurz

Ihm auf irgend einer Weise dienen könnte; die Annahme eines philosophisch-theologischen Gottes widerspricht geradezu aller und jeder positiven Religion und ist eher eine Quelle des Verderbnisses als der Seeligkeit. Erstere wollen daher die Theologie als eine, nur der Kindheit des menschlichen Geschlechtes entsprechende Scheinwissenschaft antiquiren und ausser Kurs setzen, während letztere sie aus den Krallen der Philosophie, wowohin sie geraten ist, zu befreien, und selbst sich ihrer zu bemächtigen streben; sie dringen auf eine Trennung der Theologie von der Philosophie, und Einverleibung in den Bereich der positiven Religionslehre, welches Streben in so fern verwirklicht wurde, als man jetzt unter Theologie nur die systematische Behandlung der Gebarungen der positiven Religion versteht. Freilich gleicht diese, so zu sagen, Versetzung der Theologie einer völligen Auflösung ihres ursprünglichen Characters, indem ihr der Character der wahren Wissenschaftlichkeit, d. h. der selbstständigen, von Autoritäten unabhängigen Forschung benommen wird.

Damit aber, dass man der Religion das wissenschaftliche Fundament entzog, hat man dieser nichts weniger als gedient, jedenfalls nicht auf die Dauer. Der freie menschliche Geist ist zu sehr mit seinem wesentlichen Attribut der freien Forschung und Wissenschaftlichkeit eng verbunden, als dass er von demselben längere Zeit abgezogen bleiben soll. Er kehrt zu ihm nach mancher Abschweifung früher oder später zurück, die ihm auferlegten Fesseln zerbrechend; es heisst den Nihilisten in die Hände spielen, wenn man die Wissenschaft der Religion entgegensetzen will.

Zwischen diesen zwei Extremen macht sich eine in der Mitte oder über denselben stehende Bestrebung geltend, die trotz aller Läuterung und Feststellung der

me'aphysischen Begriffe oder vielleicht gar in Folge derselben, Religion und Wissenschaft nicht nur vereinigen, sondern sogar identificiren will, indem sie nachweist, dass beide nur einen und denselben unmittelbar empfangenen Ausgangs- und Fundamentalpunkt haben, nämlich das absolute Ewige — Gott —, wie auch ihre Entwikkelung, wenngleich in verschiedenen Formen, dieselben Abstufungen durchlauft und zu demselben Resultate führt, die allmällige Abstreifung des Vereinzelten, Zufälligen und das sich Erheben zum Allgemeinen, Nothwendigen; nur dass es jene in praktischer und diese in theoretischer Hinsicht thut. Die Theologie bildet die Vermittlerin zwischen Philosophie und Religion; sie ist das Product jener und die Erzeugerin dieser; sie entquillt aus dem Kopf und mündet aus in das Herz; sie bildet die Brücke vom Gedanken zur That.

Capitel II.

Die kabbalistische Ansicht über Theologie. — Grundbedingungen des menschlichen Denkens. — Unterschied zwischen dem verständigen und vernünftigen Denken. — Inhalt und Art und Weise des Letztern.

Die Kabbala bekennt sich zu obiger vermittelnder Ansicht, welche, wie leicht begreiflich, in das Reich der Mystik, mehr oder weniger, je nach der verschiedenen Bearbeitung derselben hinüberstreift. Dieselbe setzt also die Existenz der ersten absoluten Ursache aller Dinge als eine über alle Zweifel erhabene unmittelbare Gewissheit voraus, stellt sich nur als Aufgabe, das Verhältniss derselben zu allem ausser ihr begreiflich zu machen, alle Fragen und Zweifel, wie die Widersprüche, die in

dieser Hinsicht obwalten, zu lösen, und die Schwierigkeiten zu ebnen, auf eine, wie sie angibt, vernünftige wenn auch nicht demonstrative Weise.

Die erste Ursache ist der Ausgangs- und Endepunkt nicht nur alles Daseienden, sondern auch alles vernünftigen Denkens, d. h. des eigentlichen Philosophirens; das vernünftige Denken unterscheidet sich eben darin von dem verständigen, dass es das Absolute zum Stoff hat. Wohl abstrahirt auch das verständige Denken, welches durch die sinnliche Anschauung und Vorstellung vermittelt wird, von seinen stofflichen Gegenständen das mehr Besondere und Zufällige, um das Allgemeinere und Wesentlichere hervorzubringen. Es ist nich das Fass- und Sichtbare, welches in das verständige Denken übergeht, sondern die in einen Gedanken umgewandelte Form; der gedachte Baum, das gedachte Haus kann nicht als Solches — d. h. als Gedachtes — gefühlt, besichtigt, sondern definirt werden. Jedoch ist die das verständige Denken ausfüllende Form nur eine an der Materie, und zwar an einem bestimmten Materientheil klebende. Es kann der Verstand weder Form noch Materie gesondert denken, eben so wenig Materie und Form in deren Allgemeinheit, und selbst das aus Form und Materie Zusammengesetzte muss um für den menschlichen Verstand denkbar zu werden, sich modificiren, es muss zur Art, zur Gattung, zum Geschlechte oder zum Individuum werden. Der Verstand zersetzt eben so gut als er zusammensetzt, er sondert eben so gut als er verallgemeinert; er kann das Individuelle nur dadurch in Gedanken aufnehmen, dass er es als Gemeinsames, wie wiederum das Allgemeine nur, dass er es als Bestimmtes betrachtet; dem einzelnen Baume muss der Gattungsbegriff der Bäume überhaupt substituirt, wie das Allgemeine als ein Aggregat unzähliger

Gattungen oder Individuen vorgestellt werden. Das Individuelle wie die Allgemeinheit an und für sich genommen, liegen ausserhalb der Gränze des Verstandes. Ebenso begreift der Verstand das Absolute nur negativ als das Bedingungslose, wie das Unendliche nur als eine ungeheure Masse von Endlichkeiten.

Nicht desto weniger aber ist dieses, so zu sagen Jenseitige dem Menschen bekannt und zwar, nicht nur dem denkenden Menschen und bei wissenschaftlichem Denken, sondern auch dem alltäglichen Menschen, und im alltäglichen Leben sind die Ausdrücke absolut, allgemein, unendlich, ganz geläufig und Niemand zweifelt an die Existenz des Absoluten, Allgemeinen, Unendlichen; ja, gerade dem gewöhnlichen Menschen kann man nur mit schwerer Mühe die Unbegreiflichkeit der Inhalte dieser Ausdrücke begreiflich machen. Dieses Jenseits, welches der Verstand bei seinen Operationen ahnt und die Seele als unmittelbare Gewissheit voraussetzt, ist das Reich der Vernunft.

Man kann in kurzen Worten das bisher Gesagte resummiren, dass Alles, was die Sinne schauen und sich vorstellen, was das Herz fühlt und empfindet, der Verstand ordnet, sondert, theilt und zusammenfügt, das erhebt die Vernunft zum und verwandelt in einen allgemeinen Begriff. Dieser allgemeine Begriff enthält eben die erste Ursache und ihre unmittelbare Wirkungen oder Gott und das Göttliche.

Capitel III.

Gott und Universum. — Fragen und Schwierigkeiten diese zwei Begriffe betreffend. — Beantwortung derselben durch die ältere kabbalistische Schule. — Die zehn Sephiroth — ihr Wesen, Entstehung und Function.

Wir sagten soeben die erste Ursache und ihre unmittelbaren Wirkungen, oder Gott und das Göttliche; was versteht man aber unter unmittelbare Wirkung der ersten Ursache? und worin unterscheidet sich das Göttliche von Gott oder dem Universum? Nennt man die Wirkung Gottes göttlich, so ist wohl das ganze Universum, wie alle dessen Theile göttlich; nennt man dieses nicht so, was kann sonst diese Benennung beanspruchen? Ist das All nicht das Werk Gottes oder gibt es ein Göttliches, das nicht sein Werk wäre? Es wird sich im Verlaufe gegenwärtiger Erörterungen herausstellen, dass diese Fragen nicht blos unseren obigen Ausdrücken gelten, sondern sich jedem Denkenden aufdringen, beim Nachdenken über die Bedeutung der Begriffe oder Bestimmungen: „Gott und Universum“ wie auch, wie die verschiedenen Philosophieen sich mit ihrer Beantwortung abmüheten, und wie der innere Kern der Religion oder richtiger der Religiösität, die eigentliche Lösung dieser Fragen, auf die wir später zurückkommen werden, in sich birgt, freilich nicht in der Form der Reflexion, sondern in der der Intuition.

Allein im Processe des menschlichen Denkens kommen diese Fragen, so wesentlich und tief eingreifend sie auch sind, erst später zum Vorschein, während andere sich früher einstellen und den menschlichen Geist beschäftigen; dieses geschieht aber nicht etwa, weil diese Letztern das Nähere und Gewissere betreffen, vielmehr gerade, weil sie das Entferntere und Mindergewisse zum

Gegenstand haben. Es liegt in der menschlichen Natur, grade über das ihr am nächsten liegende und unzubezweifelnde am spätesten nachzudenken, weil gewönlich nur der Zweifel zur Frage anregt.

Die Geschichte der Philosophie zeigt eben in der Entwickelung des menschlichen Forschungsgeistes den gedachten Gang vom Entfertern zum Nächsten, gleichsam von der Peripherie zum Centrum.

Die ersten sich geltend machenden Fragen waren also mehr über das Verhältniss Gottes zum Universum, als über diese Begriffe selbst; die Fragen lauten gewöhnlich: Hat Gott die Welt geschaffen? Regiert Gott die Welt? Auf welche Weise geschah das Erste, und auf welche Weise geschieht das Letzte? u. d. gl. m.

Wir haben im ersten Hefte ausführlich die Fragen, oder richtiger die Einwendungen dargestellt, welche über oder gegen die Weltschöpfung oder Weltregierung — Vorsehung — aufgeworfen wurden, und wie die Kabbala sie zu lösen oder ihnen zu begegnen versuchte, wollen daher hier nur die Hauptmomente zur besseren Verständigung des Weiterauszuführenden, respective zur Würdigung, gedachter Momente gedrängt wiederholen. Folgende Fragen und Einwendungen sind die hauptsächlichsten und wichtigsten:

1. Die Weltschöpfung zu einer gewissen Zeit setzt eine Willensveränderung Gottes vom Nichtschaffen zum Schaffen voraus, jede Veränderung aber wäre ein Anthropomorphismus, eine Willensveränderung gar, geschieht durch neu hinzugekommene oder neu erkannte Gründe, welche den Willen bestimmen; es müssten also Gott vor der Weltschöpfungszeit die Gründe zu dieser Erschaffung gefehlt oder er müsste sie nicht erkannt haben, welches eine wie das andere bei Gott anzunehmen der grösste Unsinn wäre.

2. Gott, als unendliches, ewiges, nothwendiges Wesen, muss doch, selbstverständlich, reingeistig, einfach, unzusammengesetzt sein; wie wäre es also möglich, dass er die körperliche, zusammengesetzte Welt schuf, ohne durch die Berührung mit derselben selbst afficirt zu werden, oder mit andern Worten, verkörperte sich nicht ein Theil Gottes, wie könnte die Körperwelt entstehen?

3. Noch weniger begreiflich ist die Idee der göttlichen Weltregierung — die Vorsehung. — Gott müsste seinen Willen, seinen Entschluss jeden Augenblick nach den Weltereignissen, besonders nach den freien menschlichen Handlungen ändern? Er müsste jeden Augenblick neues Wissen acquiriren.

4. Im Allgemeinen setzt die Idee einer Vorsehung ein Wissen voraus, jedes Wissen wiederum einen Nexus zwischen dem Gewussten und dem Wissenden, welcher Nexus aber kann stattfinden zwischen der absoluten Geistigkeit und Einfachheit und den materiellen, zusammengesetzten Einzeldingen der Welt?

5. Dass viele Uibel und sogar Ungerechtigkeiten in der Welt stattfinden, kann durchaus nicht geläugnet werden; auf welche Weise und wozu sind die Erstern entstanden und warum lässt die Vorsehung Letztere geschehen? Die sogenannte philosophische Antwort, die Uibel wären ein nothwendiger Bestandtheil in der Harmonie des Weltalls, befriedigt wohl sehr wenig. Wie kann von Gott, von der absoluten Vollkommenheit und unendlichen Güte das Uibel herstammen, und noch gar als ein nothwendiger Theil des Universums? Manche behaupten, alle Uibel wären nur Scheinübel, aber, dieses zugestanden, schmerzen sie deshalb nichts desto weniger und bleiben für uns wirkliche Uibel.

Alle diese und ähnliche Fragen beantwortet die alte Schule der Kabbala, wie bereits im ersten Hefte darge

stellt wurde und hier resumirt wird, auf folgende Weise:

Die erste Ursache steht mit dem Universum in gar keiner unmittelbaren Verbindung oder Berührung. Die Schöpfung des Alls geschah mittels der zehn Sephiroth, welche gleichsam geistige Werkzeuge sind, die das Weltall geschaffen haben und noch immer regieren. Dieselben sind einerseits graduell verschieden, d. h. die eine steht der andern in so ferne nach, als jene sich mehr als diese von dem absolut Geistigen, Einfachen und Unendlichen entfernt und unterscheidet, so, dass in der letzten Sephira der Saamen zum Materiellen, Zusammengesetzten und Verwesbaren vorhanden ist. Diese Grenze des Volkommenen, Ewigen, Einfachen ist schon der Keim des Uibels, oder richtiger, das Uibel selbst in seiner allgemeinen, aber verhüllten Form; anderseits sind die Sephiroth auch die Gefässe, die Behälter und die Prismen, in welche und durch welche das Licht, d. h. die Kraft, welche alles Daseiende erschafft und erhält, hinein- und durchströmt und wo die Strahlen sich durchbrechen. Diese göttliche Kraft ändert sich nie, bleibt sich immer gleich, vor wie nach der Welterschaffung, während ihres Bestehens und in dem in derselben vorgehenden Wechsel. Die Veränderungen, die Abwechslungen sind eben nur in diesen Sephiroth, die ihnen inwohnende göttliche Kraft aber gleicht der Sonne, deren einheitliches Licht in verschiedenen Graden und verschieden colorirt erscheint, nach den verschiedenen Orten, wohin ihre Strahlen fallen und auf welche Weise sie sich brechen. Sie ist gleichsam die Seele, welche einfach und einzig ist, dem ganzen Körper Leben gibt, aber sich doch ganz verschieden im Kopfe als im Herzen oder in den andern Gliedern offenbart.

Die Sephiroth selbst, in welchen und durch welche

alle die Veränderungen im Universum vorgehen, sind, obwohl geistiger, doch in so fern zusammengesetzter Natur, als in ihnen sich zweierlei Wesen unterscheiden lassen, dasjenige, in welchem und durch welches alle Veränderungen vorgehen, die sich allenfalls im Grade unterscheiden und in zehn Abstufungen manifestiren, und dasjenige, welches an und für sich gleich bleibt, nämlich das Licht oder die Kraft Gottes.

Diese beiden verschiedenen Wesen werden von den Kabbalisten benannt: „Licht und Gefässe", „אורות וכלים". Das Unveränderliche heisst Licht — die Kraft Gottes —, das sich Abändernde und Abstufende die Gefässe (siehe Beilage Nr. I.).

Diese Sephiroth sind geschaffene, wenn auch geistige Wesen, aber nicht unmittelbar durch Gott, von dem, wie gesagt, nichts Zusammengesetztes und Veränderliches entstehen kann, sondern durch die erste Sephira, welche die Krone כתר genannt wird, eine unmittelbare Emanation Gottes ist — der göttliche Urwille — und welche die ganze Vollkommenheit Gottes besitzt, nur indem sie eine Wirkung und nicht die Ursache, ein Willen und nicht der Wollende selbst ist, liegt in ihr der Keim und die Möglichkeit des Schaffens des minder Vollkommenen, das in mehreren Abstufungen sich bis zur gedachten äussersten Grenze von der Urquelle entfernen kann. Dieser Urwille hat auch alles in aller Ewigkeit zu Geschehene im Voraus bestimmt, und alle die unzähligen Veränderungen guter oder schlechter, Glück- oder Unglückbringender Natur, gehen nur in den Sephiroth vor, die von den Weltereignissen und besonders von den freien menschlichen Handlungen in so fern beeinflusst werden, als der Zufluss und die Gebarung der an und für sich unabänderlichen göttlichen Kraft von denselben, wie die Erscheinung der Sonnen-

strahlen von den Prismen, die Seele von den verschiedenen körperlichen Gliedern, abhängt.

Dieser Urwille, Krone כתר wird auch פלא, das Wunderbare genannt, weil man Gott eigentlich keinen Willen, der eine Begrenzung, Bestimmung voraussetzt (s. erstes Heft S. 20) zuschreiben kann, derselbe daher nicht als Attribut Gottes, sondern als eine urewige oder entstandene (vergl. erstes Heft S. 66, 67) Emanation anzunehmen sei, deren Entstehung aber aus dem allervollkommensten, unendlichen, absolut einfachen ersten Wesen, für uns unerklärlich bleibt.

Auf diese Weise und durch obige Statuirungen glaubt die ältere Schule der Kabbalisten alle oben angeführte Schwierigkeiten beseitigt zu haben. Die erste Ursache bleibt unveränderlich und absolut einfach, die Unterschiede, Sonderungen, Zusammensetzungen des Universums, besonders der körperlicnen Welten, geschehn blos in den und durch die Sephiroth, während das denselben inwohnende göttliche Licht nur scheinbar sich verändert, wie z. B. das Wasser in den verschieden colorirten Gefässen verschieden aussieht, im Grunde aber immer und ewig sich gleich bleibt. Dasselbe bleibt sich gleich bei der Spendung von Glück und Segen, wie bei dem Eintreten von Unglück und Calamitäten; alles geschieht der Handlungsweise der Menschen gemäss, weil die, die gedachten Gebarungen veranlassende Vorsehung nur in den und mittels der Sephiroth waltet, wohl nach dem urewigen und unabänderlichen Plane. Eben so wenig ist das Wissen Gottes ein unmittelbares; es ist auch überhaupt kein a posteriori erlangtes, sondern es ist eine Vorherbestimmung, die in Erfüllung gehen muss.*)

---

*) Um längere Wiederholungen zu vermeiden, müssen wir den Leser auf das erste Heft verweisen. Eine Vergleichung der dortigen

Nach diesen Grundprincipien fährt die ältere Schule fort, über die Eintheilung, Stellung und Bedeutung dieser Sephiroth zu referiren und nachzuweisen, wie die ganze Welterhaltung und Ordnung durch sie erwirkt wird, wie aus ihnen gleichsam Kopf, Herz und Glieder des Weltalls entkeimen, d. h. Geist, Gefühl und That, unter welchen drei Rubriken sich alle Geschehnisse des Universums subsummiren lassen und welche die Nachbilder sind der obigen Eintheilung der Sephiroth: חכמה בינה דעת = Geist, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד = Gefühl, מלכות = That.

Capitel IV.

Die neuere Schule weist die Unzulänglichkeiten obiger Beantwortungen nach. — Die Sephiroth, als veränderlich und verdichtbar, können eben so wenig mit Gott in unmittelbare Berührung kommen, als das Universum. — Das Dilemma, ob der als Vermittler statuirte göttliche Wille urewig oder entstanden sei.

Wir können um so weniger bei den weitern, in's einzelne eingehenden Ausführungen der ältern Schule verweilen, als diese jetzt allgemein in so fern für antiquirt gehalten werden, als die jetzigen Kabbalisten, die Resultate derselben nur modificirt nach späteren Statuirungen der neuen lorjischen Schule gelten lassen wollen.

Diese neuere Schule meint, so löblich auch die Absicht der ältern Schule wäre die absolute Einheit Gottes zu retten und so viel Wahres auch in ihren

---

ausführlichen Erörterungen mit dem hier Angedeuteten und Hinzugefügten, dürfte zur Aufhellung und Ergänzung des etwa in beiden dunkel oder unvollständig Gebliebenen dienen.

Ansichten vorhanden sei, so kann das von ihr geleistete dennoch nicht als gänzlich befriedigend betrachtet werden; denn erstens genügt, wie bald dargethan werden wird, ihre Lösung nicht, selbst die von ihr aufgeworfenen Fragen zu beantworten und zu beseitigen; und zweitens gibt es weit wesentlichere und tiefer eingreifende Fragen und Schwierigkeiten, die sie gar nicht berührt oder die sie gar nicht gefühlt zu haben scheint, zu deren gründlicher Lösung aber eine ganz andere Beleuchtung erforderlich ist.

Was ist damit gewonnen, sagt die neuere Schule, dass Gott nicht in Berührung mit der materiellen Welt gekommen und nie kömmt, wenn es doch mit den Sephiroth der Fall sein muss, die nach der Darstellung der ältern Schule zusammengesetzte Wesen sind? Das absolut einfache erste Wesen müsste also doch mit zusamengesetzten in Contact gerathen und von denselben afficirt werden? Was soll das auch heissen, die Kraft Gottes wohnt inne den Sephiroth, welche leztere allein nur verändert werden, während die erste sich immer gleich bleibt? Sind die Sephiroth nicht die Kraft Gottes, — und sie können es nicht sein, weil sie sich immer mehr, so zu sagen, verdichten sollen — wie kann die Kraft Gottes in ihrer unmittelbaren Nähe weilen? Dieses unmittelbare Zusammensein des absolut Einfachen mit dem Zusammengesetzten ist es ja, was diese Schule selbst für eine Unmöglichkeit hält, und weshalb sie die Existenz der Sephiroth als eine nothwendige statuirte? oder soll etwa die in den Sephiroth ruhende Kraft Gottes minder absolut einfach sein? Auf diese Weise wäre die Kraft Gottes eine getheilte; es gäbe zwei Kräfte Gottes, eine, die absolut einfach und die andere, die es minder absolut ist. Eine solche Annahme aber wäre ja ein noch weit grösserer Unsinn, ein noch weit grösserer

Anthropomorphismus als die gewöhnliche, dass Gott die Welt unmittelbar schuf, erhält und ordnet.

Das Zwischenhineinschieben des Urwillens — der Krone — löst einerseits nicht obige Schwierigkeiten, wie sich anderseits der Existenz desselben grosse Bedenklichkeiten entgegenstellen. Was ist damit abgeholfen, dass der Urwille gleichsam der Mediator ist zwischen Gott und den Sephiroth, wenn die göttliche Kraft, d. h. Gott selbst in Letztern wohnt und wohnen muss, indem wohl nur diese Kraft die Erhalterin alles Daseins ist? Und nun, was ist denn eigentlich dieser erste Wille? Wie lässt sich sein Dasein rechtfertigen, und mit den reinen Religionsbegriffen vereinigen? Ist er ein urewiges oder geschaffenes Wesen? Beiden Annahmen stellen sich wesentliche Einwendungen entgegen.

Im ersten Falle wäre die absolute Einheit Gottes kaum haltbar, indem es doch noch ein Wesen geben würde, eben so urewig, wie er selbst; zwar meinen die Vertheidiger dieser Meinung, die Einheit Gottes wäre durch die Existenz des urewigen Willens eben so wenig beeinträchtigt, als sie es durch die von Plato und auch manchen jüdischen Gelehrten angenommene urewige Materie sei; Gott bleibt als solcher einig und einzig, wenn auch neben ihm immer und ewig eine Materie existirte. Aber abgesehen davon, dass in der That nur sehr wenige Rechtgläubige eine urewige Materie gelten lassen wollen, und selbst Maimonides, der diese Ansicht als mit der Religion vereinbar erklärt, sucht dennoch aus religiösem Scrupel ihr entgegen zu treten (s. More Nebuchim T. II. §. 25), so ist ausserdem ein grosser Unterschied zwischen der Existenz einer formlosen Materie, die kein actuelles Dasein hat und ihr ein solches nur durch Gott verliehen wird, so dass dieselbe gar nicht als existirend anzusehen sei und der des

Urwillens, wie er von einigen Kabbalisten geschildert wird (vergl. Heft I. S. 21, 26, 66), welcher nicht nur eine actuelle Existenz, sondern eine sehr bedeutende Macht besitzen soll, fast ein Gott genannt zu werden verdient.

Freilich lässt sich auch in Betreff des Urwillens der subtile Unterschied zwischen ihm und Gott, respective seiner niedrigen Stellung zu jenem dadurch begreiflich machen, dass dieser nur der Wille, Gott aber der Wollende, der den Willen beherrschende ist; auf diese Weise aber wäre wohl die Einzigkeit, aber noch immer nicht die Einheit Gottes gerettet, wenigstens nicht genügend gerechtfertigt. Denn Gott hätte einen Willen, d. h. ein positives Attribut, was nach Maimonides's gründlicher Nachweisung von einer absoluten Einfachheit durchaus entfernt werden muss (s. More Nebochim T. I. §. 57, 58); ja, dieser Wille ist sogar nach der kabbalistischen Darstellung mehr als ein positives Attribut, er ist nach derselben ein hypostasirtes Object.

Setzen wir nun aber den zweiten Fall, nämlich, dass Gott den Urwillen — die Krone — schuf, und zwar so vollkommen wie sich selbst, nur durch die feine Nuance unterschieden, dass Gott der Schöpfer, der Urwille das Geschöpf ist; auf diese Weise bleibt wohl Gott als Schöpfer einzig und allein, und nichts wäre auch gegen seine absolute Einfachheit einzuwenden. Aber da müsste man wieder den Act der Schöpfung Gott selbst zuschreiben, gegen welche Behauptung die früher erwähnten Bedenklichkeiten sich einstellen, dass eine jede Schöpfung in der Zeit eine Afficirung und Willensveränderung des Schaffenden verursachen, und daher von Gott fern gehalten werden muss.

Auch die von gedachter Schule angeführten Beispiele von der Sonne und der Seele, die unverändert

bleiben, obwohl sie in verschiedenen Gefässen oder Gliedern verschieden erscheinen, sind, die Einwendungen aus der Natur- und Seelenlehre nicht zu gedenken, schon deshalb nicht stichhaltig, weil die Gefässe oder Glieder einen Bestand für sich haben, von der Seele und Sonne gesondert sind, weshalb die Veränderung, die in denselben, oder richtiger, in dem Beschienen- oder Belebtwerden derselben vorgeht, Sonne und Seele unberührt lassen können, während die Sephiroth durch die ihnen innwohnende göttliche Kraft ihr Dasein, ja ihr Wesen haben, wodurch eine Veränderung in denselben ohne Einwirkung auf diese Kraft kaum denkbar wäre.

Die Emanation oder Abstufung, wie diese Schule dieselbe lehrt, lässt sich auch nichts weniger als vernunftsgemäss erklären. Wie kann die Krone, die fast noch so vollkommen ist als Gott selbst, sich zum Materiellen, Zusammengesetzten, ja bis zum Uibel, bis zu ihrer Kehrseite gleichsam herabstufen? — Erhellt nun aus Obigem, dass es der alten Schule nicht gelungen sei, die von ihr selbst aufgeworfenen Fragen und Bedenklichkeiten in Bezug auf das Verhältniss zwischen Gott und dem Universum befriedigend zu lösen, so ist es nicht minder erweislich, dass dieselbe manche, weit tiefer eingreifende Grundfragen in dieser Beziehung gänzlich ignorirt oder selbst nicht gefühlt hat, und doch sind diese gerade diejenigen, welche die eigentlichen Fundamente des Theismus betreffen, deren Beseitigung auch nicht, wie weiter unten dargethan werden wird, durch die Behauptung erzielt werden könne, dass man unserer Denkungsart die Befugniss abspricht, über das göttliche Thun oder Wissen sich eine Meinung zu erlauben (s. Beilage Nr. 2).

Capitel V.

Die Fragen der neuern Schule. — Dieselben sind analytischer Natur. — Unterschied zwischen dem Analytischen und Synthetischen. — Die ausgedehntere Aufgabe, welche sich die neuere Schule stellt.

Alle Erörterungen der ältern Schule haben nur die Schöpfung des Universums, oder richtiger, die Art und Weise derselben, wie auch die göttliche Waltung in demselben, zum Gegenstande, und indem sie die Existenz von Gott und Universum mit Recht als einen allgemein anerkannten Ausgangspunkt nahmen, fanden sie es nicht für nöthig, die Definition dieser allerinhaltschwersten und inhaltvollsten zwei Ausdrücke näher anzugeben.

Nach der allgemeinen, seit uralter Zeit sowohl von den Philosophen als von den Rechtgläubigen ungetheilt angenommenen Erklärung, versteht man unter Gott das nothwendige, urewige, absolut geistige und einfache unendliche Wesen; unter Universum alles ausser dem obgedachten Wesen. Nun aber drängt sich die Frage auf: Wie kann ein Etwas ausser dem unendlichen Wesen existiren? Wo kann ein solches Etwas sich befinden? Wäre es innerhalb des unendlichen Wesens, so wäre dieses kein einfaches, sondern zusammengesetztes, ist es aber ausserhalb desselben, so müsste ja eo ipso die Unendlichkeit jenes Wesens aufhören, indem dieses ausserhalbige Etwas seine Grenze bildet.

Man sagt, Gott sei überall, wie die Sonne überall scheint und die Seele den ganzen Körper ausfüllt; aber diese Argumente sind blosse Redensarten ohne innern Sinn; die Sonne sendet wohl überall ihre Strahlen, die Seele angeblich ihre Kraft, aber nichts desto weniger sind dieselben und die von ihnen erleuchteten und belebten Gegenstände ganz verschiedene Dinge, die sich

gegenseitig ausschliessen, weil sie endlich sind. Wie aber kann etwas neben dem Unendlichen bestehen?

Wir haben im vorigen Capitel gesagt, dass so sehr die Lösung jener Fragen betreffs der Weltschöpfung, philosophisch betrachtet schwierig ist, so ist selbe doch dem gläubigen Gemüthe möglich, während die letztgestellten Fragen gar nicht zu beseitigen sind. Nun soll dieses hier näher begründet werden:

Jene Einwendungen gegen die gewöhnliche Annahme der Weltschöpfung und Regierung beruhen auf wiewohl philosophisch demonstrirten, doch nur synthetischen Fordersätze; in den Begriffen: Schöpfung, Vorsehung u. s. w. liegt nicht implicite der Begrif der Veränderung, des Afficirtwerdens des Schöpfers oderRegierers; dieser muss erst mittels Induction hinzugefügt werden; diese Induction aber können wir nur aus dem Bereiche unseres Geistes, aus unserer Anschaungs- und Denkweise schöpfen und der Vergleich zwischen unserem beschränkten Geiste und dem unendlichen lässt sich mit Recht in Frage stellen. — Der Skeptiker läugnet die Apodicität jeder synthetischen These. — Ganz anders aber ist es bei der Frage über das Verhältniss von Gott und Universum an und für sich genommen der Fall. Hier ist, wenn man in der Definition Gottes den Begriff „Unendlichkeit" aufnimmt — und, wie gesagt, wird er allgemein aufgenommen — so insolvirt dieser Begriff die Ausschliessung irgend einer Existenz ausserhalb derselben, wie der eben so allgemein aufgenommene Begriff der absoluten Einfachheit Gottes jede besondere Existenz innerhalb derselben ausschliesst. Diese Ausschliessungen sind auf die Analysis der Begriffe selbst begründet, gegen deren Wahrheit kein Zweifel obwalten kann, weil das Gegenheil einen Widerspruch in sich selbst enthält. Ein

verstockter Skeptiker kann z. B. Zweifel dagegen erheben, ob zweimal zwei vier wären, nicht aber dass ein Dreieck keine vier Seiten haben kann, weil letzter Satz in dem Begriffe selbst enthalten ist.

Nach dem bisher Gesagten und Begründeten, müsste man, um den Begrif jener Grundwahrheiten — die Existenz Gottes und des Universums — an die fast kein Mensch zweifelt, zu ermöglichen, die obgenannte allgemein adoptirte Definition von Gott beseitigen oder wenigstens modificiren, was aber, wie leicht verständlich, eine vollständige Revolution veranlassen möchte, sowohl im ganzen Gebiete der theologisch-metaphysischen Denkweise als selbst in dem gewöhnlichen Volksglauben aller Monotheisten, der, wenn auch mit minder klarem Bewusstsein, die absolute Einfachkeit und Unendlichkeit Gottes als ein Haupt-Dogma erachtet.

Die neue Schule der Kabbala stellt sich also keine geringere Aufgabe, als die Aufrechthaltung jener Definition ihrem ganzen Inhalte und ihrer präcisen Bedeutung nach, neben der Existenz des Universums, wie nicht minder, die Beantwortung aller jener und ähnlicher Fragen, wie sie die ältere Schule aufgestellt hat, wobei sie, wie bereits erwähnt, die Statuirungen jener Schule nicht verwirft, sondern Theils über dieselben hinausgehet, theils sie modificirt. Alle ihre Statuirungen aber, werden, was auch schon hervorgehoben wurde, nicht eigentlich demonstrirt; ihre Bewahrheitung derselben bestehet darin, dass sie durch selbe alle Probleme und Schwierigkeiten im Gebiete der Theologie und Cosmogonie löst und ebnet; sie werden durch keine Vernunftschlüsse erzeugt, aber die Vernunftschlüsse zeugen nicht gegen sie; sie sind über den menschlichen Verstand erhaben aber nicht wider ihn. Durch dieses letztere vindicirt sich die Kabbala einen

wissenschaftlichen Charakter, weil in der Vermeidung des Unwissenschaftlichen, Wissenschaft liegt.

In den nachfolgenden Capiteln versuchen wir diese Statuirungen darzustellen, und wo möglich, dem Verständnisse näher zu bringen.

Capitel VI.

Die zwei Wege, die zur Erkenntniss Gottes führen, der eine a posteriori, der andere a priori. — Beide geschehen auf zweierlei Arten, als Verstandesschlüsse oder als Eingebungen der Vernunft. — Eine Idee ist der Kern beider Wege wie beider Arten.

Die Wege, welche zur Erkenntniss Gottes, oder zur Vergewisserung von dessen Dasein führen sollen, waren von jeher zweierlei: Der eine von unten herauf a posteriori, der zweite von oben herunter a priori. Sowohl bei der Verstandes-Philosophie als bei der Vernunfts- oder Religionsphilosophie finden wir diese zwei Wege eingeschlagen; Erstere nennen dieselben die Beweise von dem Dasein Gottes, Letztere das Inverbindungtreten mit Gott. Der erste Weg heisst bei Jenen die cosmologischen und teleologischen, der zweite die ontologischen Beweise, bei diesen heisst ersterer die Erhebung zu Gott, letzterer das Aufnehmen Gott in sich.

Dem eigentlichen Wesen nach machen die Verstandes- wie die Vernunftsphilosophen ein und denselben Prozess des Denkens in beiden Wegen durch, unterscheiden sich nur in den Formen. Die Quintessenz des Verfahrens a posteriori ist bei Beiden Folgendes: Wir sehen in der Welt körperliche, zusammengesetzte also zufällige Dinge existiren, das Zufällige aber als Solches kann doch keine Existenz in sich haben, weil es sonst kein Zufälliges wäre, sondern ein Begründetes, d. h.

ein Nothwendiges; wir schliessen daher von dem Zufälligen auf das Nothwendige oder wir erheben uns von dem Zufälligen zu dem Nothwendigen, was dasselbe, nur mit andern Worten ausgedrückt ist.

Dasselbe Resultat in zweierlei Formen dargestellt gibt auch das Verfahren a priori; wir setzen den Begriff einer nothwendigen Existenz mit Recht als unzweifelhaft voraus und aus dieser leiten wir die Existenz des Universums ab, was gleich bedeutend ist mit den Ausdrücken: wir nehmen Gott überall wahr und folglich auch in uns.

Es stellt sich auch bei tieferem Eindringen in diese beiden Verfahrungsarten heraus, dass dieselben sich gegenseitig ergänzen, oder richtiger, dass sie eigentlich nur zwei Seiten des einen Begriffes sind. Es wird sich dieses im Verlaufe gegenwärtiger Erörterungen verdeutlichen, indem wir sehen werden, dass die Kabbalisten, die natürlich zu den Vernunft- oder Religionsphilosophen gehören, diese zwei Verfahrungsarten vereinigend, ihr System der Religionsphilosophie aufstellen, vorerst aber müssen zu diesem Behufe die oben kurz berührten cosmologischen, teleologischen und ontologischen Beweise oder die vernünftige Erhebung zu Gott, wie auch die vernünftige Aufnahme Gottes in uns näher entwickelt, das Wirkliche, Concrete aus der dialektischen, abstract scheinenden Form hervorgehoben werden.

Capitel VII.

Widerspruch zwischen der Zufälligkeit und der Existenz. — Aufhebung dieses Widerspruches in einem höhern Principe. — Vereinigung des teleologischen und ontologischen Beweises in demselben. — Ein neu entdeckter Widerspruch. — Wie die Kabbala denselben löst.

Das Universum besteht und ist erfüllt aus und von einer Masse von Gegenständen, die zusammengesetzt, endlich, vergänglich und veränderlich sind, daher zufällig sein müssen, d. h. es muss kein nothwendiger Grund ihres Daseins vorhanden sein, in welchem Falle sie immer existiren, nicht erst aus schon bestandenen Materialien combinirt sein, nie und nirgend enden und sich nie ändern müssten. Die Existenz eines Zufälligen aber, enthält einen Widerspruch in sich selbst; der Begrif des Zufälligen als Solches — Accidenz — schliesst jede Existenz aus, welche nur den Substanzen, oder richtiger, der Substanz zukömmt. Man sagt zwar, das Zufällige hätte wohl keine nothwendige, aber doch eine mögliche Existenz, was aber ohne eigentlichen Sinn sei, denn erstens kann doch einem Gegenstande nicht dasjenige zugeschrieben werden, welches er eben so gut nicht als ja haben kann, und zweitens ist doch die Definition des Möglichen, dass es in sich keinen Widerspruch enthält, die Existenz des Zufälligen aber, enthält, wie oben dargethan, wohl einen Widerspruch.

Um also in keine Paradoxie zu verfallen, die Existenz des Zufälligen — des Universums — zu läugnen, muss man seine Zuflucht zu etwas nehmen in welchem obige zwei Gegensätze — Existenz und Zufälligkeit — nicht stattfinden, nämlich zu dem absolut Nothwendigen, d. h. man muss annehmen die sich kundthuende Existenz des Zufälligen sei nicht seine eigene, sondern die des absolut Nothwendigen, sie wäre, so zu sagen,

eine geborgte Existenz, oder, wie dieses populär ausgedrückt wird, sie ist das Werk Gottes.

Wir werden weiter unten sehen, wie der menschliche Geist auch mit diesem, gleichsam, Aushülfsmittel, sich nicht befriedigt genug findet und in der Jdee der Existenz Gottes im Zufälligen vortgeschritten sei, vorläufig aber nehmen wir dieselbe, wie sie eben dargestellt wurde, so lässt sich schon aus derselben der Uibergang von dem Verfahren, a posteriori zu dem a priori, oder richtiger, wie diese beiden Verfahrungsweisen identisch sind, entnehmen; denn, indem man dem Zufälligen die Existenz des Absoluten vindicirt, d. h. sich zu Gott erhebt, ziehet man eo ipso das Absolute in das Zufällige, d. h. Gott gleichsam in uns herein.

Nun nehmen wir aber in den zufälligen Dingen des Universums nicht blos ihre Existenz wahr, sondern auch ihren Zusammenhang, das Regel- und Zweckmässige in demselben; wir erkennen in ihnen ein organisches Leben, welches die Einheit in der Vielheit, den Gesammtzweck unter den an und für sich zweckmässig existirenden Einzeldingen bildet; dieses Leben aber kann eben so wenig und noch weniger als die Existenz, das Eigenthum der Zufälligkeit und Endlichkeit sein, daher wiederum auf das unendliche, nothwendige Leben zurückgeführt werden muss, was der Verstand als Beweis folgendermassen ausdrückt: Wir sehen in der Welt wie auch in jedem organischen Körper einen Zusammenhang, eine zweckmässige Einrichtung, einen Bau, der den Regeln der Weisheit entspricht; den körperlichen Dingen als solchen, kann man doch diese Weisheit nicht vindiciren, folglich muss dieselbe der allgemeinen Weisheit angehören; dasselbe wiederum a priori genommen, bringt ungefähr folgenden Schluss heraus: Gott ist der Inbegrif aller Realitäten in ihrer vollständigen Vollkom-

menheit und Unendlichkeit — indem von ihm alle Realitäten ihre Existenz borgen — folglich ist es seine unendliche Weisheit — das realste aller Realitäten — die sich hienieden kundthut; diesen Beweis nennt man in der ersten Art — a posteriori — ausgeführt, den teleologischen, in der zweiten Art — a priori — den ontologischen.

Durch diese letztern zwei Beweisarten geschah in so fern ein Fortschritt in unsern Begriffen von Gott und Universum, als wir über das blosse nackte Dasein derselben hinausgekommen und in Ersterer die Quelle aller Weisheit, in Letzterer die Gebarungen dieser Weisheit erkannt haben. Allein, wie bereits oben angedeutet, der menschliche Geist findet in der Erklärung, dass die Existenz des Zufälligen, Endlichen die Existenz Gottes wäre, noch den Widerspruch zwischen Existenz und Zufälligkeit nicht gänzlich gehoben; war er vor dieser Erklärung veranlasst, die Existenz des Zufälligen zu läugnen — ein sogenannter Idealist zu werden — so will er nach derselben, dem Zufälligen gleichsam die Zufälligkeit absprechen — zum Materialismus übergehen — denn, argumentirt er, ist es die Existenz Gottes, welche im Universum ruhet, so kann dieselbe nicht mehr eine zufällige sein. Das Absolute kann doch in sich keinen zufälligen Theil haben.

Die Lösung dieses Widerspruches ist die hauptsächlichste Aufgabe der Kabbala, respective der neuen lorie'schen Schule, auf die in folgenden Capiteln zu entwickelnde Weise.

Capitel VIII.

Die enge Verbindung zwischen dem Unendlichen und Endlichen. — Man kann von dem Einen auf das Andere schliessen. — Uiberall entdeckt der Verstand einen Dualismus von Wesen und Erscheinung. — Die Kabbala unterscheidet zwischen dem „Unendlichen“ schlechtweg אין סוף und dem unendlichen Lichte אור אין סוף.

Nachdem aus früheren Erörterungen so viel als festgestellt anzunehmen ist, dass die Existenz der Welt, wie deren organisches Leben — d. h. der weise, zweckmässige Bau derselben — aus der Existenz und Weisheit Gottes entquillt, so ist hiemit die enge Verbindung zwischen dem Geistigen und Körperlichen, zwischen den unendlichen und den endlichen Dingen ausgesprochen, indem das Wesen, der Bestand des Letztern nur in dem Erstern zu finden sei, oder, wie die Kabbalisten sich ausdrücken, Letztere wären die Schatten des Erstern, dessen Nachbilder. Dieser Voraussetzung zu Folge, meinen die Kabbalisten, wäre man nicht unberechtigt, von der körperlichen, sichtbaren Welt, Einiges, das Allgemeine betreffend, auf das Geistige, Unsichtbare zu schliessen, indem dieses das Prototyp von jener sei und daher derselben ähnlich sein soll, wie das Vorbild dem Nachbilde; es wäre auch die menschliche Erkenntniss von allem Geistigen, Unsichtbaren fast eine reine Unmöglichkeit, wenn wir nicht auf dasselbe von dem Sichtbaren schliessen können sollten, denn jenes ist uns ja unzugänglich; wir müssen immer ein bekanntes *a* haben, um das unbekannte *x* zu erkennen.

Nun sehen wir, dass alles in der sichtbaren Natur ohne irgend eine Ausnahme aus zweierlei Dingen besteht, nämlich aus Wesen und Erscheinung, oder wie man es minder präcis benennt, aus Materie und Form. In der ganzen Natur nehmen wir nur wahr z. B. die

Farbe, die Gestalt, die Schwere, den ausströmenden Geruch, die sich reflexirenden Strahlen der Gegenstände u. d. gl., wissen aber doch, dass der Gegenstand selbst nicht blos aus diesen seinen Eigenschaften besteht, sondern selbst etwas ist, das alle diese Eigenschaften trägt. Jenes also ist das Wesen, die Materie, diese gehören zur Ercheinung des Gegenstandes. Sowohl die zufälligen als selbst die wesentlichen Eigenschaften eines Gegenstandes füllen sammt und sonders noch nicht den ganzen Begriff des Gegenstandes aus; ein Körper hat Ausdehnung — diese ist seine wesentliche Eigenschaft, weil zum Begriff des Körpers gehörend — er hat auch Farbe — was wiederum eine zufällige Eigenschaft sei — aber der Körper ist es, der Ausdehnung und Farbe hat, folglich etwas Anderes ist als Ausdehnung und Farbe. Und gerade dieses Etwas, das alle Eigenschaften hat — trägt — entzieht sich unserer Wahrnehmung, weil wir nur die Erscheinung, nicht aber das Wesen eines Gegenstandes wahrnehmen können.

Die Kabbalisten nennen bildlich das Wesen מאור das Leuchtende, die Erscheinung aber אור das Licht; die Sonne z. B. an und für sich genommen, sagen sie, wäre das Leuchtende, was wir von derselben wahrnehmen, das Licht.

Dieser in der ganzen sichtbaren Natur sich manifestirende Dualismus, oder noch richtiger Widerspruch — Wesen schliesst jede Ercheinung, wie umgekehrt die Erscheinung jedes Wesentliche aus — der aber in dem Gegenstande identificirt und aufgehoben, vereinigt und geeinigt wird, soll auch — natürlich auf ganz anderer, so zu sagen, unvergleichlich höherer Weise — in den unsichstbaren höchsten Regionen, ja sogar in den allerhöchsten Regionen stattfinden. Das allgemeine, absolute, reingeistige, unendliche Wesen hat auch eine, wohl mit

sich eine absolute Einheit bildende, eben so unendliche, reingeistige, allgemeine Erscheinung.*) Ersteres nen-

*) Diese Meinung, dass selbst die geistigen Dinge aus Wesen und Erscheinung bestehen und bestehen müssen, finden wir unter den jüdischen Philosophen am allerersten bei Saloman Ibn Gebirol ausführlich begründet in seinem Werke Fons vitae — Quelle des Lebens — dessen Auszug in hebräischer Sprache von Rabbi Schem Tob Ibn Falkera, der gelehrte Munk nebst französischer Uibersetzung und einer vortrefflichen Analyse desselben edirt hat; diese Meinung hat aber schon in früherer Zeit vielen Widerspruch gefunden, besonders hat Rabbi Abraham Ben Daud in seinem Buche Emune Rama — der erhabene Glaube — dagegen sehr geeifert (s. Ed. Weil Frankfurt am Main 1852, Text S. 12 u. 364 und deutscher Uibersetzung S. 17 u. 380), „doch nur bei Körpern“, sagt derselbe, „findet sich Form und Materie und Ibn Gebirols Behauptung, dass auch die Engel aus Materie und Form beständen, ist, da er dem Einfachen Zusammensetzung zuschreibt, falsch!“ Uns scheint, dass der in der alten lateinischen Uibersetzung, wie im Französischen des Herrn Munk gebrauchte Ausdruck Materie nicht präcis sei; im hebräischen Auszug heisst es nicht חומר „Materie“, sondern יסוד Grund, was mehr dem Begrif Wesen oder Substanz entspricht. Dass nun alle Dinge, materielle wie geistige, ein Wesen haben, wird wohl Niemand absprechen wollen, es lässt sich aber auch kaum begreifen, wie man sich solche ohne Form und doch verschieden denken konnte, da nur die Form den Unterschied zwischen einem Dinge und dem andern bilden kann, nicht aber das Wesen, welches bei allen Dingen doch nur eines und dasselbe ist. Ibn Esra behauptet auch diese Meinung, dass Alles ausser Gott sich in zweierlei unterscheiden lässt, nur nennt er ausdrücklich Wesen und Form עצם וצורה. Auch die Kabbalisten theilen diese Meinung, aber sie gehen hierin, wie aus unserem Texte zu ersehen, noch einen Schritt weiter (s. Beilage Nr. 4). Auch die Annahme des Urwillens, und zwar hypostasirt, finden wir schon bei Ibn Gebirol ausführlich entwickelt, Theils im gedachten Fons vitae, Theils in einer andern, nur demselben gewidmeten Abhandlung, die er citirt, die aber verloren gegangen zu sein scheint; Eramae in Akedath Jitzchak Pforte I. scheint diese Statuirung des Urwillens nicht gekannt zu haben, weshalb er den Worten Gebirols im Kether Nalches „ומחכמתך אצלת חפץ מזומן, כפועל ואומן“ eine ganz falsche Bedeutung gegeben.

nen die Kabbalisten אין סוף „Unendliches" schlechtweg, Letzteres אור אין סוף das unendliche Licht.

Obwohl wir auch von Letzterer — der Erscheinung — als unendlich, keine Wahrnehmung in gewöhnlicher Bedeutung dieses Ausdruckes haben können, jedoch erschliesst sie sich, zum Theil und graduell dem vernünftigen Denken, während vom Erstern — dem Wesen — nur das Dasein geahnt oder auf dasselbe geschlossen werden kann, weil eine jede Erscheinung ein Wesen, das erscheint, voraussetzt.

Alles also, was die Lehre — die Kabbala — bespricht und feststellt, hat nur Bezug auf die unendliche Erscheinung אור אין סוף, nicht aber auf das unendliche Wesen אין סוף, welches ausserhalb dem Bereiche eines jeden Denkens, geschweige Sprechens ist (s. Beil. Nr. 3).

Durch obige Voraussetzung glauben die Kabbalisten einen bedeutenden Vorwurf beseitigt zu haben, der fast allen Philosophieen gemacht wird, nämlich, indem sie von Gott sprechen, anthropomorphiren sie ihn schon eo ipso, weil wir doch nur von Etwas sprechen können, das wir uns vorzustellen im Stande sind, jede Vorstellung von Gott aber ein Anthropomorphismus wäre; diesem Vorwurf hat die Kabbala in so fern ausgewichen, als sie nicht von Gott an und für sich — vom אין סוף — sondern von dessen Erscheinung אור אין סוף spricht, in dem Begriff Erscheinung aber liegt schon das Sichbekanntgeben einem Andern ausser sich, freilich, wie weiter unten erörtert werden wird, auf eine ganz allgemeine und vom gewöhnlichen Sichbekanntgeben verschiedene Art.

Capitel IX.

Die Kabbalisten scheinen in Gott selbst Wesen und Erscheinung zu unterscheiden. — Kühnheit und Bedenklichkeit dieser Unterscheidung. — Rechtfertigung der Kabbalisten.

Aus vorigem Capitel, besonders aus der Anmerkung, ersehen wir, dass auch nicht-kabbalistische jüdische Autoritäten keinen Anstand nehmen, in allen geschaffenen Dingen Wesen und Form oder Wesen und Erscheinung zu unterscheiden. Allein die Kabbalisten gehen, wie gesagt, einen Schritt weiter, indem sie auch der ersten Ursache, dem אין סוף eine Art Erscheinung zuschreiben zu wollen scheinen.

Dieser Schritt wäre in der That ein zu kühner und die Kabbala um so mehr verdächtigender, als jene eben gedachten Autoritäten ausdrücklich die erste Ursache als einiges erstes Wesen von allem andern Geistigen hierin unterscheiden. Gott selbst in Wesen und Erscheinung auseinanderlegen, heisst die allgemein angenommene, respective demonstrirte Einfachheit Gottes gefährden (s. Beil. Nr. 4). Allein die fernern Auseinandersetzungen werden zeigen, dass die Kabbala eben so gut entfernt ist, der unbedingten Einfachheit Gottes nur im Mindesten etwas zu vergeben, vielmehr ist der Zweck, wie der Inhalt dieser ganzen Lehre, die strickteste Einigkeit Gottes aufrecht zu erhalten und die Möglichkeit derselben bei der nicht zu läugnenden Existenz des Universums begreiflich zu machen, wozu sie den ganzen Apparat der im ersten Augenblicke so abschreckenden technischen Ausdrücke, als: Zusammenziehung צמצם, Uibersprudelung des Lichtes בקיעת האורות, Auseinandergehen der Gefässe שבורת הכלים, Copulation זיוג, Schwangerschaft עיבור, u. s. w. anwendete. Wir werden sehen, wie diese Ausdrücke nicht nur keine Anthropomorphismen waren,

wie manche glauben wollen, nicht nur gerade im Gegentheile dazu dienen sollen, jeden Schatten eines Anthropomorphismus von Gott zu entfernen, sondern dass sich auch fast alle diese Technici zerstreut in den anderen Philosophieen vorfinden, und hier nur enger zusammengestellt und weniger beleuchtet worden sind. Vor allem muss die eigentliche Bedeutung der von den Kabbalisten statuirten Unterscheidung von Gott und seiner Erscheinung, auf welche Weise sie diese verstanden haben, festgestellt und nachgewiesen werden, dass sie die ganze Tragweite dieser Statuirung, das Bedenkliche und Kühne in derselben nicht verkannt und daher sich bestrebt haben, dieselbe theils speculativ auf einer gerechtfertigten Art zu begründen, theils die Besprechung und Erklärung derselben den alten Urkunden, als Talmud und Midraschim zu vindiciren.

Capitel X.

Wesentlicher Unterschied zwischen der Erscheinung, die von Gott behauptet wird und der von allen Dingen ausser Gott. — Gott ist ohne Erscheinung denkbar, während bei den andern Dingen Wesen und Erscheinung sich gegenseitig bedingen.

Die Erscheinung, welche die Kabbalisten selbst bei der ersten Ursache annehmen zu müssen glauben, unterscheidet sich wesentlich von der bei allem ausser Gott, dass jene nicht zum Begriff Gottes gehört, während jedes andere Ding nur in der und durch die Erscheinung begriffen werden kann, oder mit andern Worten, Gott kann ohne Erscheinung als wirklich, die Erscheinung aber nicht ohne ihn gedacht werden, alles ausser Gott

hingegen ist ohne seine eigene Erscheinung — Form — als wirklich undenkbar.

Die Erscheinung Gottes ist nach den Kabbalisten nicht in der Art wie bei andern erscheinenden Dingen zu nehmen, sondern in einer gewissen Beziehung, sie ist, bildlich ausgedrückt, selbst das Werk Gottes, worüber weiter unten ausführlicher.

Wenn wir aber sagten, das Wesen Gottes ist ohne seine Erscheinung denkbar, so soll darunter nicht verstanden werden, wir können über das Wesen Gottes denken, wir können irgend einen Begriff von diesem Wesen haben, was eine absolute Unmöglichkeit ist, indem wir gar keine Wesen, geschweige ein unendliches zu begreifen im Stande sind; wir können nur auf die Denkbarkeit, respective auf das Dasein Gottes an und für sich schliessen mittels der Erscheinung; indem wir von der Erscheinung Gottes überzeugt sind, müssen wir die Existenz seines Wesens voraussetzen, da es keine Erscheinung ohne Wesen, das erschienen ist, geben kann. Bei allem Endlichen aber bedingen sich Wesen und Erscheinung gegenseitig, beide, wenn auch oder weil sich widersprechend, gehören sie zu dem Begrif eines jeglichen endlichen Dinges. Ihre Zusammensetzung, die Aufhebung ihres Widerspruches wurzelt in dem Höhern, dem Unendlichen — Gott. In diesem aber kann keine Zusammensetzung, kein Widerspruch stattfinden; es muss sein Wesen also an und für sich denkbar, d. h. existirend sein.

Ist nun also nachgewiesen, dass wir von dem Wesen Gottes als solchem nicht den mindesten Begriff haben oder haben können, so folgt natürlich daraus, dass wir von demselben zu sprechen ganz und gar nicht berechtigt sind, dass daher alles, was die Kabbala von Gott und seinen unmittelbaren Wirkungen aussagt, sich

nur auf die Erscheinung Gottes beziehet. Dieses können die Kabbalisten, besonders seit Rabbi Isaac Lorie, nicht genug wiederholen und warnen, dass man ja nicht glaube, sie sprechen etwa von Gott an und für sich genommen (s. Beil. Nr. 3).

Capitel XI.

Die von den Kabbalisten selbst gestellten Einwendungen gegen die Statuirung der Erscheinung Gottes. — Ein Einwand gegen die Möglichkeit, dieses Problem zu lösen. — Die Kabbala erklärt ihre Lösung wie ihre Lehre überhaupt als eine nur subjective. — In wie fern das Subjective für uns einen objectiven Werth hat.

Nachdem im vorigen Capitel nachgewiesen wurde, dass Gott als blosses Wesen denkbar, respective existirend ist, fragt sich nun, auf welche Weise entstand die Erscheinung desselben? Wie ist eine solche möglich und erklärbar?

Wir geben hier die Fragen und Einwendungen, welche die Kabbalisten gegen die Existenz der Erscheinung Gottes aufgeworfen, um, wie sie sagen, durch deren Lösung den wahren Monotheismus unerschütterlich zu begründen:

a) Eine jede Erscheinung hat eine Form, weil nur was eine Form hat, erscheinen kann, wie zum Begrif der absoluten Substanz die Unerscheinbarkeit gehört, eine jede Form aber setzt eine Endlichkeit voraus, wie kann also das Unendliche in die Erscheinung kommen?

b) In dem Begriff Erscheinung liegt vorausgesetzt das Dasein von Etwas, für das und zu dem die Erscheinung erscheint; welche Bedeutung also hat die Erscheinung Gottes vor Entstehung des Universums, in welcher

Zeit noch nichts ausser ihm vorhanden war? Die Erscheinung aber müsste der Entstehung des Universums vorangegangen sein, weil das Universum nur, wie die Kabbala dargethan, in der Erscheinung denkbar ist.

c) Selbst nach Entstehung des Universums hat dasselbe, wie bereits erörtert, keine eigentliche besondere Existenz, nur die ihm inwohnende Existenz Gottes. Für wen also wäre die Erscheinung Gottes? Im Grunde existirt ja nichts ausser Gott. Eine Erscheinung an und für sich, ohne etwas, dem sie erscheint, ist ein leerer Ausdruck ohne Inhalt.

d) Zwischen einer Erscheinung und demjenigen, dem sie erscheint, muss ein gewisses Verhältniss stattfinden; Man sagt nicht z. B.: diese Idee ist dem Zimmer erschienen, oder: die Sonne erschien dem Verstande, sondern: die Idee erscheint dem Verstande, die Sonne dem Zimmer, weil beide erstere geistiger, beide letztere körperlicher Natur sind; indem nun aber zwischen dem Wesen Gottes und allem ausser ihm kein Verhältniss bestehet oder bestehen kann, wie kann also dasselbe erscheinen?

Diese Fragen, wie sie die Kabbalisten stellen (siehe Beil. Nr. 5), sind allerdings auf die Spitze getrieben, sollen aber dazu dienen, einerseits, wie gesagt, die Lösung aller cosmogonischen Räthsel um so eher zu fördern, andererseits, um die streng absolute Einfachheit Gottes, trotz der bildlichen Terminologie, deren sich die Kabbala bedienen muss, desto deutlicher hervorzuheben.

Der Möglichkeit einer Beantwortung obiger und ähnlicher Fragen aber stellt sich von vorne herein folgende sehr gewichtige Schwierigkeit entgegen: indem wir die Denkbarkeit der Erscheinung Gottes erklären und die dagegen erhobenen Einwendungen beseitigen wollen, stehen wir ausserhalb der Erscheinung,

d. h. über derselben, unser Standpunkt ist noch in Gott an und für sich genommen; wie aber oben evident dargethan, dürfen und können wir über Gott ausserhalb der Erscheinung nicht das allermindeste aussprechen. Auf welche Weise wollen wir also eine Erklärung über die Erscheinung Gottes abgeben, da es uns nur in derselben zu denken und zu sprechen möglich sei?

Die Kabbalisten suchen daher vor allem ihren Standpunkt klar zu machen, die Tendenz wie den Inhalt ihrer Lehre zu begrenzen, um jedes Missverständniss von vorne herein zu verhüten; sie gestehen, dass ihre Lehre nur eine subjective Tendenz und einen subjectiven Inhalt hat, dass Alles, was sie in der Theologie und Cosmogonie aussprechen, nur innerhalb der Grenzen unseres subjectiven Erkenntnissvermögens, unserer subjectiven Denkweise auf Wahrheit Anspruch machen kann, was aber für uns genügend und in so fern als eine objective Erkenntniss angenommen werden dürfte, als wir das Objective überhaupt nicht an und für sich genommen, sondern nach unserer subjectiven Auffassung zu erkennen im Stande sind und als die Tendenz der theologischen und cosmologischen Lehre nur die in uns tief zu begründende Uiberzeugung sein soll von der absoluten Einheit und Allgegenwart Gottes.

Von diesem Standpunkte aus betrachtet, ist der viel behauptete und viel bestrittene Satz, dass Denken und Sein identisch wären, gewiss wahr, weil für uns das vernünftig Gedachte auch ein wirkliches und objectives Dasein hat, wenn auch nur in unsern Gedanken.

Es wird sich weiter unten die Wahrheit und Wichtigkeit dieser Behauptung herausstellen, vorläufig soll sie uns nur dienen, um das Verfahren der Kabbala zu rechtfertigen, wenn sie, wie aus folgendem Capitel zu ersehen, die Enstehung der Erscheinung Gottes nach

unserer subjectiven Denkweise erklärt, es gemäss uns von Gott und seiner Erscheinung so viel zu begreifen, als dieser Begriff uns möglich und nothwendig ist.

Capitel XII.

Gott ist der Inbegrif aller Realitäten und folglich auch des Endlichen. — Die zur Verwirklichung dieses Begriffes nothwendigen Concentrationen צמצמים. — Erste Concentration ad intra, zweite Concentration ad extra. — Der menschliche Geist ist das Nachbild des Allgemeinen und der Prozess im menschlichen Denken das des Prozesses des allgemeinen Geistes. — Kabbalistische Technici, um die Transscendenz aufrecht zn erhalten.

So wenig wir auch von der ersten unendlichen Ursache wissen und wissen können, so ist doch unsere subjective Uiberzeugung und Definition von derselben, dass sie der Inbegriff aller Realitäten ist, weil sie sonst nicht die allgemeine erste Ursache wäre; in so fern muss dieselbe in sich auch alle endlichen Realitäten begreifen, obwohl diese als endliche keine selbstständigen Realitäten sind, denn eben darum, dass sie keine eigene Realität haben und dieselbe sich gleichsam vom Unendlichen borgen müssen, muss das Unendliche sie umfassen. Das Endliche wurzelt also schon, wenn auch auf eine ganz verborgene und uns unerklärliche Weise im Unendlichen, wenigstens können wir es uns nicht anders denken. Das Unendliche gehet nach unserer Denkungsart über das Endliche hinaus, schliesst es aber nicht aus, weil einerseits Unendliches und Etwas ausschliessen, einen Widerspruch enthält, indem das Ausgeschlossene seine Grenze bilden möchte, was dem Begriff unendlich widerspricht; anderseits kann das Endliche

als ausgeschlossen nicht bestehen, weil es, wie bereits erörtert, keine eigene Existenz hat.

Dieses Wurzeln des Endlichen im Unendlichen, was die Kabbalisten אור הגנוז בעצמותו nennen, ist der erste Keim der Erscheinung, d. h. damit das existenzlose Endliche sein soll, muss ihm eine Scheinexistenz gegeben werden, oder, wie sich die Kabbalisten populär ausdrücken, die Erscheinung ist von Gott geschaffen אור בבחינת בריאה, was so wiel heissen soll, dass dieselbe nicht das Wesen Gottes ausmacht oder ausfüllt, sondern eine Abbildung seines Wesens ist.

Nun aber sind Wesen und Erscheinung zwei auseinandergelegte Begriffe, d. h. wir können uns kein Etwas denken, das zugleich Wesen und Erscheinung wäre, sondern wir begreifen nur die Erscheinung als etwas Gesondertes, das Wesen Verhüllendes, weshalb, um dieselbe bei der ersten Ursache anzunehmen, die allererste Concentration צמצום הראשון gedacht werden muss. Die erste Ursache, um ihrem Begriffe als Inbegriff aller Realitäten — selbst der endlichen — zu entsprechen, hat ihre Wesenheit gleichsam zurückgezogen, beschränkt, verhüllt, damit die Erscheinung ermöglicht werde.

Diese allererste Concentration war noch gar kein Schöpfungsact, d. h. kein Uibergang vom Sein zum Werden, vom Unendlichen zum Endlichen, von der absoluten Einheit zum Mannigfaltigen, sie machte nur, wie gesagt, möglich die Erscheinung — das Licht — welche noch immer eine unendliche war, in der keine Schöpfung, keine Mannigfaltigkeit, ja nicht einmal eine Form, in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes, zu denken sei; erst in dem durch diese Concentration möglich und wirklich gewordenen unendlichen Lichte אור אין סוף — in der Erscheinung — können wir den Keim des, den

Uibergang zum Endlichen, Bestimmten, Mannigfaltigen uns denken, und zwar mittels einer zweiten Concentration הצמצום השני.

Diese zweite Concentration stellen die Kabbalisten folgender Weise dar: Das unendliche Licht hat seine Unendlichkeit zusammen- und zurückgezogen, damit das Endliche wahrnehmbar werde, oder mit andern Worten nach kabbalistischer Terminologie, es entstand ein leerer Raum מקום פנוי, d. h. ein von der Unendlichkeit ausgeleerter Raum, weil diese die Wahrnehmung unmöglich macht; nur ein Strahl des unendlichen Lichtes beleuchtet gleichsam diesen leeren Raum, was so viel heissen soll, als das Unendliche, an und für sich genommen, verwirklicht sich — wird für uns begreifbar — in der Erscheinung als eine unendliche Summe von endlichen Dingen. Das Endliche ist an und für sich existenzlos, das Unendliche als Solches unwahrnehmbar, nur durch das Licht des Unendlichen erscheint das Endliche daseiend, wie durch das Endliche das Unendliche wahrnehmbar.

Der Möglichmachung einer Schöpfung, wie der Existenz von Etwas ausser Gott überhaupt, müssen also, nach der Kabbala, verschiedene Gebarungen vorangehen, nämlich: vor Allem die allererste Concentration der Wesenheit Gottes, damit die Erscheinung möglich werde, das unendliche Licht אור אין סוף, die Selbstoffenbarung ad intra. Diese allererste Concentration, meinen die Kabbalisten, wäre auch die allerschwierigste, d. h. für uns unbegreiflichste, weil sie im Unendlichen selbst vorgehen müsste, während alle andern nur in der Erscheinung — im unendlichen Lichte — stattfanden oder stattfinden, weshalb sie dieselbe auch בקיעה nennen, ein Einschnitt, ein Riss, was ausdrücken soll, dass im Un-

endlichen eigentlich nichts vorgegangen, sondern, wie man durch einen, in einer Sache sich befindlichen Riss, in das Innere derselben hineinschauen kann, ohne dass in ihr selbst nur das Mindeste vorging.

Es wurde nämlich jener so tief verborgene Keim der Erscheinung, der in dem, wie oben angedeutet, Inbegriff aller Realitäten ruhete, gleichsam durch den Riss sichtbar, was die Erscheinung hervorbrachte oder hervorbringt.

In dieser unendlichen Erscheinung — Offenbarung ad intra — muss aber wiederum eine zweite Concentration vorgehen צמצום השני, um die Erscheinung des Endlichen zu ermöglichen — die Offenbarung ad extra; — das Unendliche in der Erscheinung müsste sich zurückziehen, um einen leeren Raum für das Endliche zu lassen, in diesen leeren Raum aber wiederum einen Strahl von sich zu senden, um die Existenz des existenzlosen Endlichen hervorzubringen.

Wir haben bereits die Bedeutung obiger Ausdrücke angedeutet, dass nämlich in der Erscheinung das Unendliche an und für sich als Abstractum und nur im Endlichen als eine Wirklichkeit betrachtet wird, d. h. wir sehen in dem Unendlichen nur eine unendliche Reihe von Endlichkeiten, obwohl wir das Unendliche an und für sich ahnen, weil das Endliche keine Existenz hätte, wie oben ausführlich auseinandergesetzt wurde. Das unendliche Licht hat sich zurückgezogen, einen leeren Raum lassend — d. h. scheint uns als etwas Leeres, Abstractes — sendet nur einen Strahl קו, um das Endliche zu beleuchten — d. h. lässt uns auf seine Existenz ahnend schliessen.*)

---

*) Die Kabbalisten, um einerseits vom Unendlichen jede That, jede Veränderung, jedes Afficirtwerden fern zu halten, anderseits aber

Es soll dieses alles aber nicht der blosse dialektische Prozess unseres subjectiven Denkens sein — unser subjectives Denken könnte dem Endlichen keine, wenn auch zufällige Existenz verschaffen — sondern dieser hat in der Erscheinung eine objective Realität durch den göttlichen W i l l e n, auf den weiter unten zurückgekommen werden wird.

Um aber das bisher Gesagte, besonders in Betreff der Concentrationen und der Sendung des unendlichen Strahles begreiflicher zu machen, glauben die Kabbalisten ihre Zuflucht zu Beispielen aus dem Prozesse des menschlichen Denken und dessen Mittheilungen zu nehmen, weil der menschliche Geist ein Theil des allgemeinen Geistes sei und daher seine Operationen, Nachbilder —

Nichts ausser demselben existiren zu lassen. erschöpfen sich in Ausdrücken, welche diese Ideen nach ihrer Meinung darstellen und erklären sollen und verfielen sogar manchmal in Wortspielereien; jene allererste Concentration nennen sie אויר ä e r Luft, das durchsichtigste Element, durch welches jener Keim der Erscheinung durchscheint. Das אויר wird אור = Erscheinung, das י des אויר = einem Punkte, ist eben jener unwahrnehmbare Keim, von dem das offenbarte Licht herstammt, während er selbst noch das verborgene Licht sei אור הגנוז, das Aufgehobenwerden des Endlichen durch das Unendliche — die Erkenntniss der Nichtigkeit des Endlichen gegenüber dem Unendlichen — wird dle Auflösung שבירה benannt; indem aber das Unendliche das Endliche s e t z t — dem Endlichen eine Existenz leihet — so heisst dieses die Zusammenfügung התקון. Es wird nämlich das Endliche dem Unendlichen zugefügt, mittels weiter zu erörternder Gebarungen. Im Allgemeinen wird diese Anfügung als Haare שערות betrachtet, die wohl ein i n t e g r i r e n d e r aber kein w e s e n t l i c h e r Theil des Menschen sind. In demselben Verhältniss stehen die Endlichkeiten zum Unendlichen, sie müssen wohl ein integrirender Theil des Unendlichen sein, weil a u s s e r demselben keine Existenz möglich ist, jedoch in so fern kein wesentlicher, kein nothwendiger als die Erscheinung — das Endliche ist nur als Erscheinung denkbar — nicht das Wesen Gottes und nur durch seinen freien Willen vorhanden ist, worüber weiter unten ausführlicher.

natürlich nicht ganz adäquat — des allgemeinen Geistes seien dürfen, so dass von jenen auf diese geschlossen, wenigstens durch jene diese erklärt werden können.

Wenn Jemand, sagen sie, seine tiefen durch enormes Wissen hervorgegangenen Ideen einem minder Begabten mittheilen will, so muss er vorerst seine ganze Denkungsart der Fassungskraft des Zuhörers anpassen; er muss einen Augenblick den eigentlichen Kern seiner Idee ganz bei Seite schieben, und mehr die Einkleidung derselben als diese selbst erfassen; diese Einkleidung selbst wiederum nach der Auffassungskraft, nach dem Wissen des Zuhörers modificiren, jedoch aber durch diese Einkleidung einen Funken seiner tiefen Weisheit durchschimmern lassen, damit der Zuhörer so viel als möglich das Wahre und Eigenthümliche der Idee selbst begreife. Bei allem diesen verschiedenartigen Verfahren bleibt die Weisheit und die ursprüngliche Idee des Denkers unverändert und sich immer gleich, nur dass sie anfangs bei Seite geschoben wurde, um der erforderlichen Einkleidung Platz zu machen, dann aber im entsprechenden Maasse wieder hervorzutreten, um die Einkleidung zu beleuchten; diese Einkleidung selbst aber sei eigentlich auch nicht etwas anderes als ein Schattenriss der Idee selbst; in jeder Phrase, in jedem Ausdruck, in jedem Worte erscheint ein Stral, ein Funke der ganzen Idee.

Die Kabbalisten spinnen dieses Beispiel vom menschlichen Denken und der Mittheilung des Gedankens weitläufig aus, in jeder Phase desselben eine Abspiegelung der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Schaffens entdeckend, was wir aber, als minder wissenschaftlich gehalten und begründet, nur kurz resumiren, jedoch nicht ganz übergehen wollen, weil diese Beispiele, wenn sie auch scientivisch genommen, zum Verständnisse der Sache selbst wenig beitragen, doch weit mehr zu der Auf-

fassung und Darstellungsweise der Kabbalisten. Das Concrete, von Gott und dem Göttlichen erfüllte Leben, einerseits, wie der Mangel an streng wissenschaftlicher Disciplin und Schulterminologie anderseits. liess sie nicht bei der reinen Abstraction stehen bleiben; so sehr sie auch die Transscendenz der Gottheit auf die Spitze trieben, suchten sie doch dieselbe hineinzuziehen in ihren Kopf, in ihr Gemüth, wenn auch als Schattenriss.

Wir werden im Laufe dieser Darstellung noch oft derartigen Beispielen begegnen, wo selbe zum bessern Verständniss der kabbalistischen Auffassung besonders in praktischer Hinsicht hervorgehoben werden müssen.

Capitel XIII.

Der Uibergang in der Erscheinung vom Sein zum Werden — Die dazu erforderlichen dynamischen Kräfte oder die zehn Sephiroth — Sonderung der Sephiroth in vier Abtheilungen. — Die s. g. Vier Reiche אצילות, בריאה יצירה, עשויה. — Die fünf Gestalten פרצופים welche Hauptabstufungen alles Daseienden ausser Gott bilden.

Der ganze bisher entwikelte Process ging vor oder gehet vor nur innerhalb der Gränzen des blossen Seins, und ist nur in so fern fortgeschritten, als er das Werden, dessen Gebieth die Endlichkeit ist, möglich macht. Die erste Concentration gebährt die Erscheinung, die zweite die in dieser vorgehet, bahnt der Endlichkeit den Weg — verschafft ihr einen leeren Raum, — der unendliche Stral bereitet ihr eine Existenz vor; damit aber etwas werde, damit das Endliche in die Wirklichkeit trete, damit die unendlichen nur ein absolutes Eins bildenden Realitäten, als auseinandergelegt und wahrnehmbar erscheinen, müssen gleichsam dynamische Werkzeuge

oder Formen gedacht werden, welche Abstufungen und Unterscheidungen — die wesentlichen Eigenschaften der Endlichkeiten — hervorbringen; es sind dieses die bekannten zehn Sephiroth, die wiederum in vier Hauptabtheilungen dargestellt werden auf folgende Weise:

1. Der göttliche Wille die Endlichkeiten erscheinen zu lassen, gleichsam die Krone alles Endlichen alles erscheinenden, d. h. die Möglichkeit ihrer Existenz כתר.

2. Der vernünftige Plan des in unendlichen Manigfaltigkeiten sich entfaltende und doch ein Ganzes bildende Organismus, welcher Plan wie alles Vernünftige, folgende drei Stadien zu seinem Concretwerden durchgehen muss, nämlich a.) Das abstracte Denken, Die Weisheit schlechtweg ohne begränzten Inhalt חכמה = כח מה (indeterminirte Kraft), b.) Das Denken, welches sein Object als von sich verschieden betrachtet; der unterscheidende Verstand בינה und endlich, c.) Die Denken nnd Gedachtes in ihren Identität aufnehmende, die Gegensätze von Subjectivität und Objectivilät aufhebende Vernunft דעת.

3) Die nach gedachtem vernünftigen Plan obwaltenden allem Dasein und Leben gebenden, alle Gegensätze vermittelenden Kräfte als Ausdehnung, Zusammenziehung, Druck, Gegendruck u. s. w., in ihrer allgemeinen geistigen Wesentlichkeit, die in dem Complex der sechs Sephiroth: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד dargestellt werden.

4.) Der erscheinende Stoff, d. h. dasjenige, worin sich der Wille, der Plan und die wirkenden Kräfte manifestiren, worin sie eine Gestalt annehmen. Stoff oder die Gestalt ist an und für sich betrachtet nichts, hat nichts eigenes als was ihnen der Wille, der Plan und die waltenden Kräfte zutheilen oder ermöglichen, repräsentirt jedoch das Ensemble derselben. Den Plan, die Symetrie,

wie die Bestandtheile eines Gebäudes z. B. nehmen wir nur in seiner Gestalt wahr —. Diese Sephiro wird מלכות (regimen) genannt. Wir werden weiter unten auf diese sonderbar scheinende Benennungr letzte Sephiro zurükkommen.

Diese vier Hauptabtheilungen der Sephiroth sind in ihrem ersten Erscheinen oder Gedachtwerden noch nicht die eigentlichen dynamischen Werkzeuge, welche die Erscheinungswelt, so zu sagen construiren und ordnen, sondern nur erst die Prototype derselben.

In diesem gleichsam Gottunmittelbaren Reich עולם האצילות (das Reich der unmittelbaren Erscheinung) sind die Sephiroth nur als Bedingungen des zu werdenden Endlichen gedacht. Dieses Reich ist noch ganz erfüllt vom göttlichen Willen, in dem keine eigentliche Unterscheidungen zu denken sind, jedoch als Willen des Schaffens impliciren sie jene Grundbedingungen alles Geschaffenen; erst in den andern sogenannten drei Reichen, nämlich im Reiche der Schöpfungsideen עולם הבריאה, im Reiche der Schöpfungsbildung oder Schöpfungskräfte עולם היצירה und endlich im Reiche des Schöpfungsstoffes beginnt die Thätigkeit derselben.

Wir werden weiter unten die eigentliche Bedeutung dieser gedachten vier Reiche erörtern, wollen vorerst nur die Beschreibung derselben, ihre innerlichen Bestandtheile, wie äussere formale Einrichtungen nach der kabbalistischen Schilderung mittheilen, brauchen aber nach den vorhergegangenen Erklärungen kaum zu erwähnen, dass es keineswegs in der Absicht der Kabbalisten liegt, dass diese Beschreibung buchstäblich genommen werden soll, dass sie vielmehr unzähligemal darauf aufmerksam machen, dass dieselbe nur allegorisch mit grosser Vorsicht zu nehmen wäre und wo

möglich nur mittelst mündlicher erklärender Mittheilung angeeignet werden solle.

Wie im Reiche der unmittelbaren Erscheinung als das des göttlichen Urwillens — in seinem als endlich Gesetz werden — auch alle andern Sephiroth enthalten sind, nur dass die erste, die Krone — der Urwille — im Vordergrunde stehend gedacht wird, so ist dieses auch bei den andern drei Reichen der Fall.

Im Reiche der Schöpfungsidee ist der vernünftige Weltplan, die Idee des Alls in seiner Totalität wie in seiner Mannigfaltigkeit, das Abstrakte mit dem Wirklichen, das Subjektive mit dem Objektiven vereinigend und zum concreten Begriff erhebend, vorherrschend, jedoch ist seine Quelle in dem ihm vorangegangenen Reich der Unmittelbarkeit des göttlichen Urwillens und seine Tendenz die Existenz des Reiches des Schöpfungsstoffs mittelst der Schöpfungsbildung, so dass es auch alle zehn Sephiroth, in deren vier Abtheilungen enthält.

Dasselbe ist eben bei dem Reich der Schöpfungsbildung der Fall, wo die Kräfte das Weltdasein und Weltleben spenden, jedoch ihre Quelle in dem Willen Gottes und der vernünftigen Idee haben, wie auch ihre Tendenz die Existenz des Schöpfungsstoffs ist.

Dieses letzte Reich עולם עשויה bildet das Ensemble aller Reiche; der Urwille die vernünftigen Ideen, die waltenden Kräfte werden hier offenbart, bekommen hier ihre Gestaltung, weshalb dieses Reich selbstverständlich alle Sephiroth enthält, obwohl die Stoffsephiroth מלכות in demselben vorherrschend ist. *)

---

*) Auch bei Ibn Esra finden wir die Statuirung der drei Reiche בריאה יצירה עשוי׳ nach der biblischen Stelle (Jesaia 43. 7) בראתיו יצרתיו אף עשיתיו und zwar, dass auch nach ihm beim Menschen

In dem Reiche der Ideen ist nach den Kabbalisten der Ursprung der Seelen, in dem der Kräfte, das der Engel. Erstere sind Intelligentien. Letztere Weltkräfte עושה מלאכיו רוחות. Daher können sie stoffliche Hüllen annehmen und haben auch kein anderes Bewusstsein, als das ihrer individuellen Mission (s. Bl. Nr. 6.) Zwischen jedem von diesen vier Reichen ist eine Scheidewand פרסה d. h. zwischen dem Reich der Unmittelbarkeit und dem der Schöpungsideen wie zwischen diesem und dem der Schöpfungsbildung und wiederum zwischen diesem und dem des Schöpfungsstoffes; die letzte Sephiro מלכות eines jeden vorangegangenen Reiches bricht die Scheidewand des ihr nachfolgenden Reiches durch und wird die Krone desselben. z. B. die letzte Sephiro des Reiches der Unmittelbarkeit wird die Krone des Reiches der Schöpfungsideen u. s. w.

Es wird sich im Verlaufe unserer Darstellung der tiefere Sinn und die Bedeutung gedachter Scheidewände, wie das Durchbrechen der letzten Sephiro deutlicher herausstellen; hier nur die nächste Erklärung: Zwischen der göttlichen Erscheinung in ihrer Unmittelbarkeit und der Schöpfungsidee findet kein eigentlicher Zusammenhang, kein gradueller Uebergang statt — sie haben

---

der Kopf — die Weisheit — mit dem ersten, das Herz — die bewegenden Kräfte — mit dem zweiten, und die Glieder — die ausgeprägte Thätigkeit — mit dem dritten correspondiren; auch spielt er auf „zehn Grade", die sich im jeden Reiche unterscheiden lassen, an. Allein ist nach ihm das erste Reich בריאה schon das unmittelbare, während bei den Kabbalisten, wie aus dem Texte zu ersehen, ein höheres über das Reich der בריאה, erst das unmittelbare sei. Auch in Bezug auf den Ursprung der Seelen und Engel differiren Ibn Esra und die Kabbalisten. Man lese über Ibn Esra's philosophisch-mystisches System die einzige diesen Gegenstand wissenschaftlich besprechende, leider unvollendet gebliebene aber doch vorzügliche Abhandlung Krochmals in seinem Werke Pforte 17.

nichts mit einander gemein — eben so wenig zwischen der reinen Idee und den Weltformen oder Weltkräften, wie auch zwischen diesen und dem wahrnehmbaren Stoff; der Uebergang von dem einen Reiche zum andern ist ein Sprung veranlasst durch den über alle Reflexion erhabenen göttlichen Willen, und indem, wie oben dargethan, die Tendenz eines jeden vorangegangenen Reiches, welche gleichsam dessen letzte Stufe bildet, die Existenz des nachfolgenden sei, so wird sie hier zur Krone, d. h. sie repräsentirt den göttlichen unergründlichen Willen פלא = כתר; denn in diesem allein liegt die Ursache wie die Erklärung gedachter Sprünge. Im Allgemeinen haben wir also fünf verschiedene Hauptabtheilungen in der Erscheinungswelt zu unterscheiden, nämlich der göttliche Wille, die Intelligenz, der Verstand, die Weltformen oder Weltkräfte und der Stoff. Die Kabbalisten nennen diese Abstufungen auch die fünf Gestalten פרצופים und sie werden nach obiger Ordnung benannt אריך אנפין die lange Gestalt, אבא der Vater, אימא die Mutter, זעיר אנפין die kleine Gestalt männlichen Geschlechtes, und endlich נוקבא die weibliche Gestalt. Sie werden auch אדם קדמין der erste Mensch, אדם דאצילות der Mensch der Unmittelbarkeit אדם דבריאה der Mensch der Schöpfungsideen, אדם דיצירה der Mensch der Weltbildung u. endlich אדם דעשויה der Mensch der Schöpfungsstoff benannt.

Die Ursache dieser Benennungen ist, weil, wie aus der kabbalistischen Seelenlehre und Antropologie zu ersehen sein wird, der Mensch ein Mikroskosmos עולם קטון sei und das All sich in ihm abspiegelt.

Die tiefere Bedeutung dieser Beilegung allen Abstufungen, des Prädicates Mensch wird sich weiter unten deutlicher herausstellen, hier wollen wir nur den einfachen Sinn diesen fünf Gestalten geben: der göttliche Wille ist der Anfang und das Ende des Alls, durch ihn

allein ist die Erscheinung wie der Sprung von einem Reiche zum andern in allen Reichen möglich, darum heisst diese Gestalt die lange alles durchziehende; die Intelligenz bildet das eigentliche Wesen des Alls, jedoch kann sie in der Welt der Endlichkeit und Mannigfaltigkeit sich nur mittelst des scheidenden und unterscheidenden Verstandes offenbaren, sie bilden für die Welt gleichsam Vater und Mutter aus deren Copulation זוג nur die Erzeugung möglich ist. Die aus dem Complex der sechs Sephiroth bestehenden Weltkräfte oder Weltformen haben ihre Bedeutung nur für die mannigfaltige Welt, weshalb dieses Complex die kleine Gestalt heisst; dieselbe befruchtet gleichsam den Stoff der an und für sich kraftlos sei und daher dem empfangenden Weibe gleicht, das nur durch Empfängniss vom Manne gebärt, das jedoch die sichtbare Gebärerin sei, während der Mann es nicht ist.

Capitel XIV.

Zweierlei Arten der Erscheinung, eine wahre und eine trügerische — Letztere ist die Quelle des Uebels und der Kehrseite Gottes סטרא אחרא — Wo und auf welche Weise die Kehrseite sich offenbart. — Zweierlei Arten der Kehrseite, eine total finstere und eine mit Licht vermengte.

Wir haben eben gesehen, wie sich in der Erscheinung die endlichen und mannigfaltigen Dinge immer mehr und mehr entfalten, immer mehr und mehr wahrnehmbar und sichtbar werden, bis in das Reich des Stoffes, wo das Unendliche und Einfache ganz in den Hintergrund treten und der Stoff allein als existirend erscheint, d. h. die Scheinexistenz desselben wird als die wahre Existenz angesehen.

Dem zufolge sind in der Erscheinung selbst zwei Gesichtspunkte zu unterscheiden, nämlich die Erscheinung wie sie in der Wahrheit ist, d. h. als eine blosse Erscheinung des Wesens, als das Bild eines Originals, als etwas, dessen Existenz eine geborgte sei, und wiederum die Erscheinung, wie sie zu sein scheint, d. h. als Wesen, als Original, als eigene Existenz habend.

Diesen scheinbaren trügerischen Gesichtspunkt der Erscheinung nennen die Kabbalisten die Kehrseite des Göttlichen סטרא אחרא das Antigöttliche Prinzip שטן, die leere Schale קליפה — eine der Wahrheit nicht entsprechende Idee — und diese wäre der Grund, die Möglichkeit alles moralischen wie selbst materiellen Uebels, der Sünde, des Todes u. s. w.

Dieser Schein der Erscheinung manifestirt sich, wenn auch gradatim in allen vier oben bedachten Reichen, wo der Keim des Endlichen und der Mannigfaltigkeit beginnt, weil in diesem Keime die Grenze des göttlichen Wesens inbegriffen seien, die Grenze des Göttlichen aber das Ungöttliche wäre, oder richtiger als das Ungöttliche scheinen muss.

Jedoch ist im Reiche der Unmittelbarkeit עולם אצילות selbst nach der Concentration des unendlichen Lichtes, in dem göttlichen Willen und der göttlichen Intelligenz noch die Erscheinung in ihrer Wahrhaftigkeit — das Endliche ist noch als existenzlos und existenzbedürftig gedacht — während in dem Gedanken der Formen die erste Spur des Scheins — das Endliche als selbstexistirend vorgestellt — schon vorhanden sei.

Es gibt also nach Obigem vier Reiche und Sephirothabtheilungen der Kehrseite, wie es solche in der göttliche Seiten סטרא דקדושה gibt, jedoch wird im Reiche der Unmittelbarkeit, selbst im Gedanken der Formen derselben die Kehrseite nur gleichsam geahnt

und erst in den nachfolgenden drei Reichen ist der Schein desselben als wirklich schon vorgehend su denken.

Die Kehrseite zerfällt aber wiederum in zwei Abtheilungen, d. h. ist wiederum in zweierlei Hinsichten zu betrachten, die eine als vollständige, antigöttliche Kehrseite, welche die bösen Gedanken, bösen Gelüste und die bösen Thaten repräsentirt, die שלוש קליפות הטמאות die drei unreinen Schalen genannt werden und die totale Finsterniss bilden חושך גמור und die zweite Abtheilung, welche die Vermittlerin zwischen dem Göttlichen und Antigöttlichen macht, und von den Kabbalisten als die Schale von Lichtstralen durchdrungen קליפת נוגה — wo das Licht des Göttlichen in das entleerte Weltliche hineinschimmert — bezeichnet wird. Aus Ersterem strömt alles Uebel, alles Schlechte, sie ist, das Prototyp, das Bild, die Daseinsquelle der Götzen und des Götzendienstes, der Sünde und selbst der Strafe; Letztere repräsentirt gleichsam den gewöhnlichen Weltlauf, wo Gutes und Böses durcheinander geht מעורב טוב ברע, das sogenannte unschuldige Leben, das weil, nicht total böse, einen Anspruch auf Unschuld macht, obwohl es ohne wahre Göttlichkeit, ohne eigentlichen Lebens*zweck* ist.

Als besonders charakteristisches Zeichen der Kehrseite, der Grundkern derselben ist das Streben der Trennung, der Sonderung, das Vielfältige in die Einheit zu bringen בפרידא, im Gegensatze zur göttlichen Seite, welche immer die Vereinigung בחבורא, das Bringen der Einheit in die Mannigfaltigkeit erstrebt.

Diese natürlich dunkle, einen ebenso antropomorphistischen als widersinnigen Dualismus zu enthalten scheinende Statuirung der Kehrseite, die aber von der grössten Wichtigkeit in der kabbalistischen Lehre, besonders in dem ethischen Theil, wie in der Seelen- und Menschenlehre derselben sei, wird weiter unten

beleuchtet, wo möglich begreiflich gemacht, das Antropomorphistische beseitigt und nachgewiesen werden die Berechtigung sogar die Nothwendigkeit und der Nutzen dieser Kehrseite und dessen Kampf mit dem Göttlichen als ein integrirender Theil des Allorganismus, als eine Conditio sine qua non der moralischen Welt, nach kabbalistischer Auffassungsweise.

Vorerst aber wollen wir im nächsten Capitel eine allgemein gehaltene Recapitulation des Bishergesagten und die Hervorhebung der Grundideen der kabbalistischen theologisch-cosmogonischen Lehre, entkleidet der aus der sinnlichen Welt entnommenen Ausdrucks- und Darstellungsweise versuchen.

Capitel XV.

Widerspruch in dem Begriffe der göttlichen Erscheinung. — Aufhebung dieses Widerspruches — die Erscheinung in ihrer Allgemeinheit — natura naturans — die Erscheinung in ihrer Verwirklichung— natura naturata.

Wie im vorhergegangenen ausführlich erörtert wurde, sind alle Statuirungen der Kabbala, wie überhaupt all unser Sprechen über Gott und Universum nach kabbalistischer Anschauungsweise, nur in der Erscheinung, aber auch in dieser nicht objectiv an und für sich genommen, sondern objectiv in unserer Subjectivität, d. h. wir können von nichts aussagen oder denken, wie es schlechtweg ist, sondern wie es nach unserer Denkungsweise sein muss, oder richtiger, wie es für uns ist; denn wir können erstens kein Ding an und für sich erkennen, wir sehen nur Alles durch das Prisma unserer eigenthümlichen Anschauungs- und Vorstellungsweise, noch weniger können wir zweitens die

göttliche Erscheinung erkennen, die unendlich und eo ipso unfassbar ist; es liegt drittens im Begriffe der Erscheinung, dass sie für ein anderes — für's Subject — erscheint.

Nichts desto weniger oder eben deshalb ist die Erscheinung nicht ein blosses Abstractum, ein blosser dialektischer Prozess, wie mancher glauben will, denn eben, weil die Erscheinung nur für das Subject ist, so ist sie auch nach demselben d. h. nach dessen Denkungsweise; nur ein solches Dasein macht ihre Wirklichkeit als Erscheinung aus; Denken und Sein sind schon in so fern hier identisch als Letzteres dem Ersteren entsprechen muss.

Jedoch ist und bleibt die göttliche Erscheinung eine unendliche — das unendliche Wesen wird in ihr eine unendliche Erscheinung —; Wie kann das aber stattfinden? Das Erscheinen ist für etwas anders als das Erscheinende, das Andere eines Unendlichen kann nur ein Endliches sein — zwei Unendlichkeiten gibt es nicht — Auf welche Weise kann also das Unendliche dem Endlichen erscheinen, da letzteres das erstere nicht zu erfassen im Stande ist? Und wie kann es überhaupt ausser dem Unendlichen noch ein Endliches, noch ein Etwas, noch ein Subject geben?

Dieser so unlösbar scheinende Widerspruch ist aber nur ein solcher für die Sinnlichkeit und den Verstand die alles in Raum und Zeit auseinanderlegen, alles in Nebeneinander- und Nacheinandersein trennen. Die Vernunft hingegen hebt alle Trennung und somit jeden Widerspruch auf. Sie erhebt sich zur Identität; das Unendliche, indem es das Endliche setzt, hebt dasselbe zugleich auf; das Endliche ist nur für den Verstand endlich, für die Vernunft aber unendlich, weil die Existenz des Endlichen im Unendlichen wurzelt.

Es lässt sich auch als Beispiel, das Leben oder die Lebendigkeit anführen: Das Leben als individuelles Leben des Menschen, des Thieres u. d. g. besteht aus Körper und Seele; ohne Körper wie ohne Seele gibt es keinen lebendigen Menschen wie kein lebendiges Thier; der Verstand trennt Leib und Seele und weiss nicht wo das Leben zu placiren; das Leben erhält nach ihm einen Widerspruch — Leib und Seele — die Vernunft identificirt Beide eben im Leben, das Leben hebt eben den Unterschied zwischen Leib und Seele durch das dritte, die Totalität beider auf. Abstrahiren wir aber vom individuellen Leben, erheben wir uns zum Leben überhaupt, so können wir dasselbe nicht anders als wie eine Kraft denken, welche in alle verschiedene Mannigfaltigkeiten eindringt, diesen Unterschiedenen wohl die Existenz verleihet, in so fern aber selbe auch aufhebt als sie die Unterschiedenen in Eins verwandelt — das allgemeine Leben partikularisirt sich, indem es z. B. dem Leib und der Seele des einzelnen Menschen Dasein gibt, hebt aber gleichzeitig dieses einzelne Dasein wieder auf, indem Leib und Seele in ein Eins — einen Menschen umgewandelt werden.

Dieses Leben lässt sich von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten. Im Allgemeinen genommen von zweierlei, erstens als das Leben an und für sich ohne Bezug auf die zu belebenden Individuen, zweitens in seiner Eigenschaft, allem Daseienden Leben d. h. ein begrenztes und unterschiedenes Dasein zu verschaffen, zugleich aber auch diese Begrenzung und Unterscheidung durchzubrechen und ins Allgemeine zu versetzen; dann als einzelnes wirkliches Leben genommen unterscheiden wir wieder in demselben drei Gesichtspunkte, erstens das geistige Leben — den Plan der Construction eines jeden Lebendigen — zweitens das empfindende Leben —

die bewegenden Kräfte desselben — und drittens das mechanische Leben — die Glieder und ihre Thätigkeit. — Eben das vom Leben gesagte lässt sich auch — freilich in sehr verschiedenem und höhern Grade auf die Erscheinung im Allgemeinen anwenden; auch in derselben unterscheiden wir:

a) Im Allgemeinen genommen erstens die Erscheinung, als an und für sich d. h. die durch den göttlichen Willen erfolgte Concentration, dass das Endliche möglich sei, das grösste unerklärlichste Wunder פלא = כתר und zweitens, die Erscheinung in ihrer Beziehung zum Endlichen, d. h. wie sie als Erscheinung ihrer Natur nach als solche das Endliche setzt, in so fern aber wiederum aufhebt als sie — auch ihrer Natur nach — das Wesen, das Unendliche gleichsam zum Vorschein bringt, wodurch das Endliche so zu sagen verschwindet — seine Existenz sich als eine nur Geborgte herausstellt — dann:

b) Die Erscheinung in ihrer Verwirklichung im Universum und zwar erstens den unabänderlichen ewigen Plan desselben, der natürlich in der unendlichen Weisheit Gottes begründet ist, welche das Wesen des Alls ausmacht, zweitens die eben so beschaffenen Naturkräfte, welche das Dasein desselben bilden *), und drittens das Wahrnehmbare desselben, der Stoff, in welchem sich alles Vorhergesagte manifestirt.

---

*) Der Begriff einer jeden Sache ist sein Wesen und gehört in das Reich der Intelligenz und des Allgemeinen, das Dasein derselben aber bilden gewisse Kräfte, die in das Reich der Formen und des Gesonderten gehören, z. B. der Begriff der Menschheit oder des Pflanzthums ist das Wesen des Menschen oder der Pflanze und eine ewige allgemeine Wahrheit, die bildenden Kräfte hingegen machen das Dasein desselben aus und sind in ihrer Sonderung im einzelnen Menschen oder in der einzelnen Pflanze von Raum und Zeit beschränkt.

Die erste gedachte Hauptabtheilung (a) kann man auch die wirkende Natur *natura naturans*, die zweite (b) die gewordene Natur *naura naturata* nennen, indem man die Erscheinung überhaupt mit dem Ausdruck Natur bezeichnen will, was die Kabbalisten damit andeuten zu wollen scheinen, indem sie hervorheben, dass der Zahlenwerth von אלהים — Gott als Erscheinung — mit הטבע Natur gleich seie. *)

Die drei Reiche also בריאה יצרה עשוי werden wir unter der Benennung *natura naturata*, das Reich אצלות d. h. der Unmittelbarkeit aber, die göttliche Erscheinung vor dem Uebergange zu den drei Reichen unter der Benennung natura naturans subsumiren.

Die Vernunft siehet wohl auch die Verschiedenheiten ein, zwischen obigen zwei Hauptabtheilungen im Allgemeinen — zwischen der natura naturans und der natura naturata — wie auch diejenigen, welche in jeder Hauptabtheilung selbst obwalten; nichts desto weniger aber begreift sie, dass alle diese Unterschiede, wie wir selbe wahrnehmen, nur die Gebilde unsers von der sinnlichen Anschauung bedingten und durch Zeit und Raum beschränkten Verstandes sind, in der Wirklichkeit aber entweder gar nicht, oder nicht in der Art und Weise, wie sie uns erscheinen existiren; die Vernunft erschauet im Stoffe selbst das mechanische Dasein das organische Wesen, die schöpferische Kraft und den schöpferischen Geist, sie siehet, wie alle diese uns gesondert scheinende Factoren im Stoffe vereinigt sind, und

*) Vgl. R. G. a des Rabi Hirsch Aschkenasi תשובות חכם צבי Nr. 18. wo dem Ausspruche des Rabi David Netto beigepflichtet wird, der behauptet hat שהש"ית והטבע והטבע והש"ית הכל אחד Gott und die Natur und die Natur und Gott eins wären, wobei aber hervorgehoben wird, dass von der Natur im Allgemeinen natura naturans die Rede sei. —

nur der Mensch oder richtiger der menschliche Verstand sie trennt.

In diesem Zustande der Vernünftigkeit ist Gott und die Welt Eins, d. h. es gibt nichts in der Welt, in welchem sich nicht die Göttlichkeit offenbaren sollte.

Nun aber muss in diesem Zustande der Vereinigung von Gott und Welt nur das Gute vorhanden sein, weil Göttlichkeit und Böses zwei sich ausschliessende Begriffe sind. Sowohl das moralische als das physische Uebel — welches letztere, nach kabbalistischer Anschauung nur die Folge des erstern wäre — kann in Gesellschaft des Göttlichen nicht existiren. (כי לא יגורך רע „Das Böse wohnt nicht mit Gott zusammen.) Das Uebel also wurzelt nur im Reiche der Unvernunft, in welchem Gott und Welt getrennt sind, oder getrennt erscheinen, was mit andern Worten ausgedrückt heissen soll: jede Sünde ist die Frucht der Unvernunft, worauf schon der Talmud mit seiner Behauptung andeuten soll. אין אדם עובר עבירה עד״ש יכנס בו רוח שטות Niemand begehet eine Sünde, ohne vorher der Vernunft entsagt zu haben."

Allein es fragt sich, wie denn ein unvernünftiges Reich — ein gleichsam von Gott getrenntes — möglich wäre, indem das Unvernünftige — Ungöttliche — existenzlos sei? zur Beantwortung dieser Frage hat die Kabbala das Reich der Schalen עולם הקליפות statuirt, was folgende Bedeutung hat.

Indem, wie bereits oben erörtert, zum Begriff eines Wesens, das alle Realitäten umfasst, auch die Umfassung der endlichen Realitäten gehört, das Endliche aber eine Schranke voraussetzt d. h. ein Etwas, welches dem Wesen eine Gränze setzt, so bildet diese Schranke gleichsam die Schale des Kerns, wo das Wesen aufhört, die Göttlichkeit sich, so zu sagen, zurückziehet, und dem Ungöttlichen סטרא אחרא leeren Raum lässt, in welchem

alles Böse, alles Uibel einen angewiesenen Platz findet; wir sagen einen angewiesenen, weil die Endlichkeit — die Schranke — auch ein Werk des Unendlichen — des göttlichen Willens — ist, daher nicht etwas Selbstständiges.

Aus Obigem erhellt, wie, wenigstens nach unserer Anschauungsweise, die Schranke oder die Schale eine, so zu sagen, natürliche Nothwendigkeit sei; in der Ethik wird sich auch die moralische Nothwendigkeit derselben herausstellen und auch gezeigt werden, wie im Moment ihres Entstehens gleichzeitig ihre Auflösung enthalten ist, wie ihre Geburtswehen zugleich ihre Todeszuckungen wären.

Capitel XVI.

Die Genesis der theologisch - cosmogonischen Grundprinzipien der Kabbala im menschlichen Verstande und der menschlichen Vernunft. — Die Masse einzelner Erscheinungen im Universum — deren Zusammenhang im Mechanismus, Organismus und in der Zweckmässigkeit. — Die allgemeinen Ideen und das Ideale. — Das Uibernatürliche oder Unendliche. — Causalität und Schöpfung. — Einigung und Einheit.

In dem Bishergesagten wurden die Hauptstatuirungen der Kabbala, Gott und die Welt betreffend, in ihrer eigenthümlichen Ausdrucks- und Darstellungsweise, wie auch die nächste, fast buchstäbliche Erklärung derselben gegeben. Bevor wir von diesen zu den einzelnen Theilen, besonders zu der praktischen Anwendung derselben übergehen und den mehr oder minder stricten Zusammenhang zwischen den Lehrsätzen und deren Folgerungen, zwischen dem Theoretischen und Praktischen beleuchten,

wollen wir versuchen, einen tiefern Blick in den Geist jener Statuirungen selbst zu thun und die denselben zu Grunde liegenden Ideen und Begriffe, in deren Reinheit und Allgemeinheit, entkleidet der kabbalistischen Umhüllungen und des specifisch confessionellen Characters hervorzuheben; wir wollen versuchen, von der angeblichen Inspiration vorläufig Umgang zu nehmen, die Kabbala auf eigenen Füssen stehend zu betrachten und den Weg zu verfolgen, welchen der Verstand und die Vernunft innerhalb des ihnen eingeräumten Erkenntnisskreises durchzuwandern haben, um den Faden der Ariadne im labyrintischen Gebiete der theologisch-cosmogonischen Forschungen zu entdecken; wir wollen die Gränze suchen, bis zu welcher gedachter Faden sie führt, von wo aus sie ein unzubetretendes Land nur ahnen, nur vermuthen können und sehn, wie die Kabbala diesen Weg und diese Gränze bezeichnet, respective die gemachten Entdeckungen auf diesem Wege in ein Lehrsystem zusammenstellt.

Diese Ermittelungen werden uns die Einsicht eröffnen in das innere Getriebe dieser Lehre und den Weg bahnen zu einer wissenschaftlichen Würdigung und Kritik derselben, weil wir dadurch in Stand gesetzt werden, das Eigenthümliche in ihr von dem Aufgenommenen zu unterscheiden, die Nothwendigkeit oder Möglichkeit der Grundideen, wie die Folgerichtigkeit der von denselben abgeleiteten Consequenzen und Resultate zu prüfen.

So lange nicht die Kabbala als ein System betrachtet und behandelt wird, sondern als ein Aggregat zusammengestoppelter, theils verständiger theils sinnloser Ansichten, kann von einer Kritik derselben in scientifischer Bedeutung dieses Wortes gar keine Rede sein: es kann dann nur entweder eine blinde Anhänglichkeit

oder ein äusseres Entgegenstellen stattfinden. Eine Kritik setzt voraus ein Begreifen des Objectes, in welchem man einen Widerspruch nachweist; dem Unbegriffenen und Unbegreifbaren, wie solche unsystematisch zusammengestellten Sätze sein müssen, kann man sich entgegenstellen aber nicht dasselbe kritisiren.

Wenn die Kabbala aber ein System bilden soll, so muss sie eine innere Gliederung, einen durchgemachten Denkprozess, einen eigenen geistigen Bau enthalten; ein Lehrgebäude muss wie jedes andere Gebäude gebaut werden; es müssen die Theile desselben planmässig auf- und ausgeführt werden; von Aussen werden nur die Materialien geliefert, der Bau selbst muss im Innern vorgehen.*)

Um also den Bau der kabbalistischen Lehre zu veranschaulichen, müssen wir, wie bei jedem Bau, vom Fundamente, von unten anfangen; wir müssen den Weg a posteriori einschlagen und nachweisen, wie die Kabbalisten von dem, nach unsern Begriffen, Untersten, Zusammengesetzten, Körperlichen, stuffenweise zu dem Höchsten, Einfachen, Geistigen vorgeschritten sind oder einen Bau von unten herauf ausgeführt haben.

Wir nehmen nämlich eine enorme Zahl Gegenstände

---

*) In allen uns bekannten, in abendländischen Sprachen bisher veröffentlichfen Darstellungen der Kabbala, sowohl in eigenen diesem Gegenstande gewidmeten Werken, als in denjenigen, welche in den Geschichten der Juden und des Judenthums eingeschaltet würden, wird dieselbe nichts weniger als wie ein System betrachtet und behandelt, weshalb wir dieselben bei unserer Arbeit nicht benutzen können; aber eben deshalb fühlen wir uns weder verpflichtet noch veranlasst dieselben einer Kritik zu unterwerfen, und glauben die hier versuchte objective Darstellung der kabbalistischen Lehre wäre hinreichend, um unsern Standpunkt gegenüber dem Ihrigen klar zu machen, wodurch eine Würdigung Beider ein Leichtes sein dürfte.

wahr, welche von uns gesehen, getastet, gehört, gerochen und gefühlt werden, an und für sich aber, d. h. ohne jene gedachten Wirkungen auf unsere Sinne ein unzusammenhängender Haufen von Dingen zu sein scheinen, die keine natürliche, wenn auch hie und da eine künstliche Einheit bilden. Allein der menschliche Verstand, der die Gegenstände nicht in die Sinnesorgane, wie Gesicht, Gehör u. s. w., sondern in das Denkvermögen aufnimmt, entdeckt auch eine gewisse natürliche Einheit in dieser Vielheit, dass nämlich alle diese Gegenstände Körper sind, d. h., dass sie alle ohne Ausnahme die Eigenschaft der Ausdehnung oder, was dieselbe Bedeutung hat, die der Theilbarkeit besitzen; der noch so kleine Theil eines Körpers kann immer noch getheilt werden oder ist immer noch, im Gedanken wenigstens, theilbar und daher ausgedehnt. Diese Eigenschaft, welche allen uns wahrnehmbaren Dingen eigen ist, bringt eine gewisse Einheit in ihre Mannigfaltigkeit. Allein eine genauere Erwägung zeigt uns, dass diese gedachte Einheit nur eine abstracte sei, d. h., diese Eigenschaft der Ausdehnung und Theilbarkeit vereinigt nicht alle Dinge objectiv, sondern subjectiv in unsern Gedanken; nur wir vereinigen alle wahrnehmbare Dinge in dieser Eigenschaft, den Dingen selbst aber bringt dieselbe keine Einigung; es ist einem jeden einzelnen Dinge gleichgiltig, ob das andere ausgedehnt sei oder nicht. Die Ausdehnung bringt eben so wenig die verschiedenen Körper in Berührung, in ein gegenseitiges Verhältniss, wie die blosse Existenz, die doch wohl allen daseienden Dingen zukommen muss.

Wenn also alle wahrnehmbaren Gegenstände keine andere gemeinschaftliche Eigenschaft hätten, als die Ausdehnung oder Theilbarkeit, so gebe es wohl keine körperliche Welt. Alle körperliche Dinge zusammenge-

nommen stellten noch nicht den Begriff Welt dar; es gebe noch nicht ein Band, das sie sammt und sonders vereinigen und begrenzen sollte, welche Einigung und Begrenzung allein den Namen Welt rechtfertigen konnte.

Aber wir finden bei den körperlichen Dingen überall auch die wesentliche Eigenschaft der Bewegung, welche Eigenschaft nur eine relative ist, d. h. nur durch das objective Verhältniss der Dinge untereinander besteht — die Bewegung und die Ruhe eines Körpers finden nur in Bezug auf die Stellung eines andern Körpers statt — und dieses Verhältniss ist auch das Band, welches alle körperlichen Dinge umschlingt — einigend und begränzend—und der Gesammtmasse derselben den Namen Welt entsprechend macht.

Dieses Gedachte, die Gegenstände einigende Verhältniss ist ein mechanisches—äusserlich einwirkendes—weil alle Verrichtungen der Bewegung — Stoss, Gegenstoss u. d. g.—nur äusserlich berühren nicht innerlich eingreifen, daher die Welt, von diesem Standpunkte aus betrachtet, eine mechanische sei, und die Kabbalisten sie עולם העשיה das Reich des Stoffes — wo Alles nur stoffartig gewirkt wird — nennen.

Indem aber dieser Mechanismus wie die Bewegung überhaupt sich nicht aus dem Körper oder der Körperlichkeit—Ausdehnung und Theilbarkeit—ableiten lässt, so müsse man den Grund desselben in etwas Anderem, im Nichtkörperlichen suchen; man muss eine gewisse Kraft oder gewisse Kräfte annehmen, welche den Mechanismus hervorbringen. Diese unkörperlichen Kräfte, welche die Naturforscher das Gesetz der Schwere, Anziehung-und Abstossungkraft u. d. g. nennen, waren bei den alten Philosophen die Athome עצמים הפרדיים bei Leibnitz die Monaden, und sind bei den Kabba-

listen die Sephiroth, weshalb, sie auch im Reiche des Stoffes עולם העשויה zehn Sephirot statuiren.*)

Allein dem menschlichen Verstande kann dieser Mechanismus noch immer nicht alle Erscheinungen, selbst in der sichtbaren Natur, genügend erklären; der Mechanismus kann höchstens das Wesen der so genannten anorganischen Natur begreiflich machen, nicht aber der organischen; hier sind es nicht blosse bewegende Kräfte, die obwalten, sondern auch bildende, der Zusammenhang beim Baum zwischen Wurzel, Stamm, Aeste und Frucht, ist unstreitig ein von Innen her sich entwickelnder, nicht ein bloss von Aussen anstossender. Diese innern Kräfte, die den Organismus innerlich bilden, organisiren, mit einem Worte, demselben Leben geben, zusammen genommen, bilden nach den Kabbalisten, das Reich der Schöpfungsbildung עולם היצירה oder auch das Reich der Engel עולם המלאכים = der göttlichen Boten, weil die bildende und formirende Kräfte gleichsam als Gottes Boten betrachtet werden.

Nun aber erschöpft die Statuirung der innern bildenden Kräfte noch immer nicht die vollständige Erklärung aller Welterscheinungen; ein tiefer Einblick in

---

*) Die Differenz zwischen den Atomen der Alten, Monaden des Leibnitz und Sephiroth der Kabbalisten, wird im kritischen Theile dieses Werkes beleuchtet, und nachgewiesen werden, dass obwohl sie fast gleichlautend scheinen, unter ihnen doch ein wesentlicher Unterschied obwaltet, und jede Bezeichnung einen eigenen methaphisischen Standpunkt einnimmt; jedoch einigen sich hierin die Vertreter oder Schöpfer jener drei Statuirungen, dass sie alle diese Statuirungen aus der Anschauung der sichtbaren Natur induziren; Maimonides scheint in den Geist der Atomenlehre nicht tief eingedrungen zu sein, wenn er ihr (More Nebuchim. T. I. §. 71) den Vorwurf macht, sie wäre nicht aus der Natur geschöpft, sondern umgekehrt, sie will die Natur nach einer willkürlich erzeugten Chimäre ummodeln. Vrgl. Salom. Maimons Comentar zum More גבעת המורה Ed. Eichel pag 82.

der Natur zeigt uns auf's Deutlichste, dass die organischen Körper nicht blos durch blindwaltende Kräfte entstehen und erhalten werden können. Wir finden nämlich in der Natur nicht blos Regelmässigkeit, sondern auch *Gesetz*mässigkeit, nicht eine blosse Entwickelung, sondern eine *zweckmässige* Entwickelung, nicht eine blosse Thätigkeit, sondern auch eine *weise* Thätigkeit, eine Idee; das Auge z. B. ist nach den Gesetzen, nach den ewigen Ideen der Optik geformt; es entwickelt sich, um das Sehen zu ermöglichen. Mit einem Worte, die organische Natur entstehet, erhält sich nach einem verständigen Plane. Noch deutlicher und augenfälliger offenbart sich eine vernünftige Idee in dem geschaffenen Menschen, der selbst mit Vernunft begabt ist.

Diese sich in der Natur kundthuende Verständigkeit, nennen die Kabbalisten: das Reich der Schöpfungsideen עולם הבריאה oder auch das Reich der Geister עולם הנשמות, weil man nur dem Geiste — der menschlichen Seele — den Verstand oder richtiger, einen *selbstbewussten* Verstand zuschreiben kann.*)

Hat nun der menschliche Verstand in der Natur obige drei Reiche entdeckt, d. h. die mechanischen, organischen und teleologischen Kräfte, so kann er dabei nicht stehen bleiben und muss in seiner oben bereits erwähnten Eigenschaft das Einzelne zu generalisiren, das Individuum zur Gattung, zum Geschlechte u. s. w. zu erheben, weiter fortschreiten. Er muss erkennen, dass die vernünftigen Ideen, welche sich in den Naturerscheinungen offenbaren, nicht an denselben ursprüng-

---

*) Die Kabbalisten übersetzen, wie aus der kabbalistischen Seelenlehre zu ersehen sein wird, den hebräischen Ausdruck נשמה mit Geist πνεῦμα und er bildet, nach ihnen, die dritte höhere Stufe in den von ihnen statuirten fünf Seelenstufen, und welchem zwei niedriegere Seelen-Stufen נפש und רוח vorangehen.

lich kleben, dass die unendliche Zahl verschiedener Ideen, wie wir sie in den Gliederungen der Naturerscheinungen wahrnehmen, Ausflüsse allgemeiner, selbstständiger, reingeistiger Hauptideen — ewige Wahrheiten — sein müssen, welche Hauptideen ein von der gewordenen Natur gesondertes Reich bilden — die ewigen Wahrheiten sind nicht geworden — und wird dieses Reich von den Kabbalisten das Reich der Unmittelbarkeit oder auch das gesonderte Reich עולם האצילות genannt.*)

In diesem reingeistigen Reiche unterscheidet wiederum der Verstand zwei Gesichtspunkte, von welchen aus dasselbe zu betrachten sei: erstens als Complex aller Hauptideen, insofern sie die Quelle der in der gewordenen Natur wirkenden Ideen bilden und zweitens diese Hauptideen an und für sich genommen, ohne irgend einen Bezug zu etwas anderem, die reine Vernunft oder das Ideale für sich.

Dieses Ideale, als mit der gewordenen Natur in gar keiner Relation stehend oder von uns nicht mit derselben in Verbindung gebracht, wird von den Kabbalisten nicht als Reich benannt, welche Benennung an die gewordene Natur erinnert, sondern der Urmensch אדם קדמון was das Urewige, Beziehungslose, ausdrücken soll. Die Bedeutung des Epithetons Mensch wird weiter unten beleuchtet werden.

Es erhellt also aus Obigem, dass die von der Kabbala aufgestellten vier Reiche und fünf Gestalten nicht buchstäblich als Welten, Reiche, Regionen u. dgl. zu nehmen sind, wie sie von so manchen genommen wer-

---

*) אצל kann eben so gut unmittelbar = neben, als gesondert heissen. Das עולם האצילות kann in Bezug auf die gewordene Natur — die niedrigern drei Reiche — gesondert, in Bezug auf Gott „das Unmittelbare“ genannt werden.

den; dass auch die in der Kabbala vorkommende Emanation keineswegs ein Ausfluss, eine Ausströmung, eine Ausscheidung im gewöhnlichen Sinne dieser Worte wäre; dass aber die Kabbalisten eben so wenig unter den Ausdrücken verschiedene Reiche und Abstuffungen die dynamische Verschiedenheit und dynamischen Abstuffungen verstanden haben, wie die alte Schule meinte, sondern die continuirliche Entwickelung der Begriffe, die von unten herauf betrachtet, sich immer mehr verallgemeinern, vergeistigen, klarer und deutlicher werden, von oben herunter hingegen betrachtet, immer mehr sich sondern, materialisiren, dunkler werden oder richtiger, uns dunkler erscheinen.

Jedoch sind diese Abstuffungen keineswegs blosse Abstractionen, blosse Gebilde unseres Denkens, sondern concrete Realitäten, sie existiren nicht blos in unserer Einbildungskraft, sondern in der Wirklichkeit. Ja eben darum, dass sie nicht, wie man sonst annahm, materiell gesondert sind, sind sie um so mehr wahrhaft existirend, allgemeiner, absoluter Natur.

Folgendes Beispiel möge dem Gesagten als Erläuterung und Beleuchtung dienen.

Wir nehmen z. B. ein gebautes Schiff wahr; was wir an demselben sehen oder tasten, sind: Holz, Eisen, Leinwandtheile u. dgl., aber der Verstand stellt uns in demselben auch einen Bau, einen mechanischen Zusammenhang vor; wir begreifen ferner, dass alles so zusammengestellt, so zusammengefasst sei, dass das Gebäude sich halten soll, dass die Theile zum Ganzen und das Ganze zu den Theilen stimmen soll. Durch weitere Reflexion erhellt auch, dass in diesem Zusammenhang eine Gesetzmässigkeit, ein Zweck verborgen ist, dass dieser Bau ein Schiffsbau sei, d. h. so eingerichtet ist, dass er auf dem Wasser schwimmen und

Lasten tragen können soll; dass also diesem Bau eine *Idee* zu Grunde liegt. Diese letzte Erkenntniss führt uns auch zu *der*, dass eine allgemeine Idee der Gesetz- und Zweckmässigkeit überhaupt existirt, welche beim Bau dieses Schiffes *gesondert* obwaltete oder uns gesondert obwaltend erscheint.

Aus obigem Beispiele entnehmen wir zweierlei: *erstens*, dass obwohl die Entdeckungen am Schiffsbau der Prozess unserer eigenen Gedanken waren, selbe nichts desto weniger in der Wirklichkeit vorhanden sind, indem die Holz-, Eisen- und Leinwandtheile, die mechanischen und organischen Kräfte, wie die architectonischen Ideen wohl *existiren* und keine leeren Phantasiegebilde wären und *zweitens*, dass trotzdem, dass wir sie in verschiedenen Abstuffungen denken, sie dennoch sowohl im Schiffe als in der architectonischen Idee eine *Einheit* bilden.

Diese Resultate der Betrachtungen, bei einem einzigen, vom Menschen hergestellten Gegenstand, auf das Universum angewendet, macht uns die vier Reiche der Kabbalisten und deren Identificirung יחוד העולמות begreiflich mit dem *wesentlichen* Unterschied, dass, während jener Gegenstand von Aussen her *geformt* wurde, das Universum im *Innern geschafen* sei.

Wollen wir das obige Beispiel weiter ausspinnen, so zeigt sich uns, dass, nachdem wir die architectonische Idee beim Schiffbau entdeckt haben, es uns treibt, die Existenz des Idealen überhaupt ohne Specialisirung dieser oder jener Idee — als architectonische, schöpferische u. dgl. — anzuerkennen, zugleich auch in diesem Ideale den, wenn auch entfernten Grund des Baues zu erblikken und einzusehen, wie in dem Idealen alles Gesonderte *vereint* wäre, weil das *Wesen* alles Gesonderten das einheitliche Ideale sei (vrgl. S. 62 Anm.). Auf

das Universum angewendet, wird dieses Ideal bei den Kabbalisten der Urmensch אדם קדמון genannt und die Identificirung aller Reiche in demselben nennen sie die obere Identificirung יחודא עילאה im Gegensatze zu der in den gedachten Reichen selbst, die die niedere heisst יחודא תתאה.

So streift der Mensch in seinem Gedankenflug durch die ganze Natur in ihre beiden Abtheilungen der natura naturata — Mechanismus, Organismus und Zweckmässigkeit — und natura naturans — die Hauptideen und das Ideal — und erkennt, wie das Ideal alle Abstuffungen eint unter einander und in sich selbst. Hier aber ist die Gränze des menschlichen Verstandes, eine Gränze, die er sich selbst bewusst ist; er fühlt es wohl, dass wenn er auch die Einigung aller Abstuffungen einsieht, ihre Sonderung doch n ch nicht ganz getilgt wäre, besonders macht sich noch immer geltend der Unterschied zwischen dem sinnlich Wahrnehmbaren und sinnlich Unwahrnehmbaren, zwichen der ausgedehnten bewegten Materie und der untheilbaren bewegenden Kraft; er fühlt, dass am Boden seines geistigen Gebäudes noch, so zu sagen, ein Ansatz klebt des Widerspruches zwischen Unterscheidung und Einigung, den er weggeräumt zu haben glaubte; er fühlt auch, dass die Natur in ihrer Totalität eine Schranke haben muss, eben weil sie eine Totalität bildet; zugleich fühlt er auch, dass es ein Etwas geben muss, in welchem ein jeder Widerspruch, eine jede Schränke gänzlich entschwunden sei, aber er fühlt ebenfalls, dass dieses Etwas ausserhalb seines Erkenntnissvermögens liegt.

Und richtig, was der Verstand als für ihn unerreichbar fühlt oder ahnt, erschliesst sich der Vernunft intuitiv. Es erschliesst sich ihr jene Kraft, die keine Vermittlung der Widersprüche ist, sondern wider-

spruchslos keine Einigung und Uibereinstimmung der Verschiedenheiten bildet, sondern eine Einheit, keine Totalität aller Endlichkeiten, sondern das Unendliche, Schrankenlose sei, kein, so zu sagen, geistiger Mechanismus wie die Natur, sondern das Uibernatürliche, keine relativ höchste Ursache, sondern absolut einzige Ursache. Diese Kraft, welche wir Gott nennen, birgt ein verhüllender Schleier, der nicht ihr, sondern uns — dem endlichen Geist — angehängt wurde, dass wir sie weder körperlich schauen, noch geistig begreifen, sondern im Innern ihre Nähe und Wirkung gleichsam gewahren. Diesen Schleier nennen die Kabbalisten Concentration. Ein Lüften dieses Schleiers möchte das Weltall — die Natur = das Nichtabsolute — in Nichts verwandeln.

Hat der menschliche Geist diesen Flug von unten herauf bis zur höchsten Stufe durchgemacht, so steigt er wieder von oben herunter und zwar auf folgende Weise:

Nachdem er, wie aus Obigem erhellt, die allerhöchste Stuffe erreicht, und das Dasein des absolut unendlichen, schrankenlosen, unbedingt einheitlichen, übernatürlichen Wesen innerlich gewahrte, fühlte er zugleich, dass dieses Wesen nicht bloss die immanente und folglich immerwährende Ursache des Universums sondern auch der immanente immerwährende Schöpfer desselben sei, d. h. er fühlt, dass Gott nicht die gezwungene Ursache des Alls sondern die freie ist, analog seiner eigenen Thätigkeit, die er sich nur als eine freie denken kann, und setzt daher nächst Gott selbst dessen freien Willen als die erste Ursache des Universums רצון הקדום.*)

---

*) Es wird in der kabbalistischen Seelenlehre ausführlich nachgewiesen, dass die wesentliche Eigenschaft des Geistes die Freiheit

Dieser freie göttliche Wille aber, wenn er wahrhaft frei, nicht ein willkürlicher, ein indifferenter sein soll, muss ein weiser sein — Gott kann nur das Weise wollen — deshalb folgt im menschlichen geistigen Gedanken dem göttlichen Willen, die göttliche Weisheit, als nächste Ursache des Alls, oder wie man sich populär ausdrückt, Gott wollte, dass das Universum nach den Regeln der Weisheit entstehe und sich erhalte. *)

Diese Regeln der Weisheit manifestiren sich also in der gewordenen Natur, als Schöpfungsideen begründen sie das Wesen der Natur, als bildende organisirende Kräfte verleihen sie derselben das Leben, als mechanische endlich den sichtbaren Stoff.

Auf diesen beiden, entgegengesetzt scheinenden Wegen — a posteriori und a priori — gelangt der menschliche Geist zu einem und demselben Resultat, nämlich zur Einsicht der Absoluten Einheit; es erkennt der menschliche Geist, dass nur unsere beschränkten Sinne, wie unser beschränkter Verstand Vielheit und Unterscheidung in der Welt wahrnimmt, dass in

sei, dass aber die geistige Freiheit von der Willkür zu unterscheiden sei; die Willkür, glaubt man, handelt ohne jeden Grund, was aber, wie dort erörtert, unmöglich wäre, weil ohne Grund nichts geschehen kann; in der That aber, handelt dieselbe nach Leidenschaften—nach äusseren Eindrücken, — ist daher nichs weniger als frei, sondern gezwungen, weil frei sein heisst, nach inneren Gesetzen — nach der Gesetzen der Weisheit handeln, nicht von Aussen influirt werden. Diesem analog betrachtet der menschliche Geist, auch die freie Thätigkeit Gottes.

*) Die Kabbalisten unterscheiden ferner zwischen der Weisheit die gleichsam die innere Natur des göttlichen Willens bildet, und der Weisheit welche der göttliche Wille manifestirt, nennen erstere, die obere Weisheit חכמה עילאה und letztere die niedere Weisheit חכמה תתאה, auf welche Unterscheidung wir im Laufe unserer Darstellungen, welche besonders die Spezialitäten betreffen, zurückkommen werden.

№ 1.

ספר פרדס רמונים ר' משה קארדאווערא זצ"ל

שער עצמות וכלים פרק רביעי.

אמת כי יוצרנו יוצר הכל א"ס מלך מלכי המלכי' הקב"ה, אשר לא יצדק אמרנו בו יתברך ולא ישתבח ולא יתפאר וכיוצא בהם מפני שאינו מתברך משום אחד ולא משתבח ולא מתפאר מזולתו אלא הוא המברך והמשבח והמפאר והמחיה מתחילת נקודת אצלתו עד נקודה תחתונה מקרני ראמים עד ביצי כנים וקודם יצירת העולם לא הוצרך אל אצלות כאשר נתבאר בשער הקודם והיא נעלם בפשיטתו הקדוש והטהור לא יצדק בו שום אות ונקודה וציור כי אפי' כתר תחילת האצילות נשלל ממנו השם והציור כ"ש וק"ו המאציל מלך מלכים הקב"ה ובו אין אנו יכולין לדבר ולא לצייר ולא לחייב לא דין ולא רחמים לא רוגז ולא כעס לא שנוי ולא גבול ולא שום מדה לא קודם האצילות ולא עתה אחר האצלות. אמנם מה שראוי שנדע היא כי בתחלת האצילות האציל אין סוף ממ"ה ע"ס אשר הם מעצמותו מתיחדות בו והוא והם הכל אחדות שלימה והספירות האלה הם נשמה ומתלבשות בע"ס הנקודות בשמות שהם כלים כאלו נאמר שע"ס שהם עצמות מוח ונשמה לע"ס שהם כלים ויובן הדבר הזה היטב בהיותנו מביטים אל הגלגלים שכל החכמים הסכימו היותם גופים עם שהם חיים נצחים גשמיים וכח אלקי נתן בכל א' מהם המסבב אותו והכח ההוא הוא נשמתו והיא המספרת כבוד אל האמור בדברי המשורר והנה לפי האמת הם שני מיני גלגלים מתיחדים כאחד הא הגלגלים הגשמיים והשני הכח המחיה אותם שהיא הכח האלקי השופע עליהם המתפשט בגלגלים כן נוכל לדמות בספי' להבדיל כמה הבדלות ולפי האמת לא יקרא החכמה הכלי רצה לומר הספי' החיצונה שהוא לבוש אל התיכונה כי התיכונה הוא אשר יקרא חכמה באמיתית וזו לבוש אלי' להראות העמים והשרים את יופי נשמתה הפועלת בה וזו לבוש אלי' וכן אין הבינה הספירה החיצונה ר"ל הכלי אשר היא לביש אל התיכונה אלא הנשמה הנכנסת בה ונסתרת בתוכה היא הבינה באמיתית והחיצונה לביש אלי' וכן לשאר המדות הספירות. וזה לא יהי' שנוי במאציל ולא חלוק בו כדי שיצדק בו היותו מתחלק לחלקים באלה חלקים העשר ספי' כי אין השנוי וחלוק בו אלא בספי' החיצונית: ונוכל להמשיל משל נאה כדי שיתקבל דבר הזה בדעת המשכיל המשל אל המים אשר הם מתחלקים אל הכלים והכלים משונים בגוונם זה לבן וזה אדום וזה ירוק וכן כלם הנה כאשר יתפשט המים אל הכלים ההם עם היות המים פשוטים מכל גוון הנה יתראו בגווני הכלים ההם וישתנו אל גונם והנה לפי האמת אין השינוי הגיע והוא קנוי במים אבל על ידי הכלים המשונים ישתנו אל הגוון ההוא

ההליכה או כח הלקיחה, וכן הענין בספירות שהם כדמיון גוף ונשמה, הנשמה הוא העצמות המתפשט בספירות ונותן בהם כח לפעול דבר ותמורתו ושינוי הפעולה תלוי במציאות הספירות שהן הכלים אשר חס ושלום בהתאסף האור השופע שהם הנשמות הספירות העצמיות, ישארו האחרות כגוף בלא נשמה, ומה שראוי שנדע הוא כי בהתאסף רוב האור המאיר ולא יאיר בהם כראוי חס ושלום אז העולם בדין עד כלה, ואל הענין הזה יש כמה חלוקים חלוקים עד אין תכלית, ועכ"ז נעורר על קצת ומשם ידע המשכיל להקיש אל כמה בחינות זולתה, וקודם שנבאר הענין נמשיל משל אל עליי' על גב עליי' ועליי' על גב עליי' עד עשר והעליות יש להן ארובה באמצעות כל אחד מהן זו כנגד זו ודרך העליונה יכנס אור השמש וניצוצו דרך אותם הארובות אל כל העליות ויאיר אל עבר פנים ביתה וכאשר בהיות העולם בהשקט ובשלוה יורה היות הארובות ההם שהם מקבילות אחת אל אחת עד היותן שואבות אור נוכח השמש, ואם ח"ו עלה בדעת שעליה אחת מהן יטה אל צד אחד ויעדר האור ההוא מהעליי' אשר נטתה הארובה ההיא אל הצד ואינה מקבלת את נוכח השמש. נמצא ודאי העליי' ההוא בחשכה עם כל אותם שלמטה ממנה לפי המקום שיפול שם הפגם ההוא, והנה באמת אין החשך נמשך מהעדר וחשך בעצם האור, אמנם נמשך מפני רוע הכנת המקבל.

שער כ"ה הוא שער התמורות פרק ראשון.

אחר שבפרקים הקודמים דברנו בכל הרשום בענין המלאכים הקדושים ראוי לנו לדעת כי גם את זה לעומת זה עשה האלקים, כי כמו שיש לצד הקדושה והטהרה והצדקה והיושר וטוב תכונת ההנהגה כנפירש' מתקנת דרכנו כן יש לצד הקליפה שהיא הטומאה הרצוצה שהיא הקטרוג ומצדה המשטין והמטעות את האדם מדרך ישר אל דרך לא טוב ועולין ומקטרגין עלי' ומטמאין אותו כי טמאהוא וט מאיקרא וטמאה ירדפו, ויש שואלין מאחר שהקדושה והטהרה והדקות הוא באצילות באין תכלית והיא מובדל מהמדות האלה תכלית ההבדל אם כן מהיכן יצאו הקליפות, והיכן הן קודם יצירתן, ולכאורה היא שאלה עמוקה, וישתומם המשכיל עליה וקבלנו בזה ממורינו תרוץ נאה והוא משל אל הדגן המנוקה מכל פסולת תכלית הנקיון והטהרה הנה עכ"פ שיאכל האדם אותו ויתעכל המזון ההוא במעיו ישאר שם פסולת הרבה ופרש והנה הנאמר שבשעת אכילתו אכל הזוהמא והפרש ההוא לא אלא לפי מציאות המזון קודם אכילתו הי' הדבר הנאכל ההוא יותר נקי שהי' יכול להיות במציאות מובדל מכל פרש ומכל זוהמא, אמנם אחר האכילה והבדלת הדבר המובחר ממנו ישאר פרש ההוא מה שלא הי' עד עתה, וכן הדבר בהאצילות האמת הוא כי למעלה במקום האצלות אין דבר רע יורד מן השמים כי למעלה הדברים דקים תכלית הדקות, אמנם בהתעבות הדברים וירידתם בסדר מדרגותם הנאצלות היות הדבר כפרד אוכל מתוך אוכל ויתהוה שם פסולת. עוד משל נאה ומתישב יותר המשל אל זיע האדם אשר היא המובחר המתהוה בגוף האדם והוא יוצא מהמוח דרך האשדות אל הגיד ואותה הטפה בבטן המלאה יתהוה ממנו הולד ודברים אחרים מזוהמי' מזולת

במקרה לא בפועל והמקרה ההוא בערך הרואים לא בערך המים בעצם וכן הדבר בספי' הכלים הם הספי' המכונות אצלנו קג"ת ולהן גוון לפי פעולותם לבן אדום וירוק ואור המאציל שהם עצמותו עשר אורות מתפשטות בעשר הם המים אשר אין להם גוון כלל כי הם פשוטים מכל שנוי ומכל פעולה ולא יפעלו השנוי אלא ע"י הכלים המשתנים בפעולותם, ואין שנוי בעצמות המתפשט בהם בעצם אלא במקרה לעין רואים ר"ל לפי המקבלים לא לפי עצמן: ונמשיל עוד משל יותר נאות והמשל אל ניצוץ השמש העובר דרך הקלון ודרך מעברו בדרך עשר עששיות מעשר גוונים משונים ומאיר האור אל עבר פני'. והנה לפי האמת אור השמש לא יתפס בו גוון כלל ועם כל זה דרך העברת העששיות ישתנה בסיבת שנוי העששיותכמלא האור מאיר אל עבר פנים ביתה בגוון העששיות, ולפי האמת אין השינוי נקנה באור קנין עצמי אלא בערך בקיכתו אל הרואים וכענין ההוא ממש אל הספירות כי האור המתלבש בעשר ספירות הכלים הוא העצמות הנמשל בדברינו אל ניצוץ השמש שאין בעצמות ההוא שינוי גוון לא דין ולא רחמים לא ימין ולא שמאל אמנם ע"י התפשטותו בספירות שהם העששיות המשונות בגוונם שבהם ישפט בהם הדין והרחמים והאור המאיר אל עבר פנים הוא ההנהגה הנמשכת מאיתו ממש ע"י ספירותו כפי שנוי ספירותו שהם כלים משתנים ומשנים הפעולה כפי רצון האור להאיר ולהחשיך והאור המשתנה הוא במקרה לא שנוי עצמי קנוי באור וידוע כי כפי אשריגדלו העששיות או הכלים כנהיגדל אורם ונשמתם וספירותם הפנימית, והנה הגבול לא היה ב"א בכלים ההוגבלים ואמרנו מוגבלים אין הכוונה אלא על הגבול הנגבל כפעולה אצלנו אבל לא שיהי' בהם גבול ק"ו ובערך המאציל אין גבול אפו' בפעולה הנמשכת והשינוי הזה אין שינוי בעצם ק"ו כי אפילו בספירות אין השינוי בעצם והשינוי הוא בערך התלבש האצילות בבריאה והבריאה ביצירה והיצירה בעשיה ועל ידיהם יפעל השינוי ויתבאר עוד בע"ה והאמת שנכס בנשמתם להגדיל או להקטין אותם ולכוכבם ולסעדם כאשר ברצונה ואמרנו להגדיל או להקטין ר"ל להעלות מה שהוא נאצל עשירי שישתוה אל השש כענין יחוד ת"ת ומלכות או להקטין כענין לכי ומעטי עצמך כמו שיתבאר בשערים הבאים בס"ד. והנה עתה שני מיני ספי' ושניהם מיוחדים תכלית היחוד הא' כמו אופן בתוך האופן והיא הנשמה והספירות האמיתית והכח הפועל באמיתי והוא התפשטות עצמותו וכחו של יוצרנו, והשני הכלים שהם שלוחי נשמתם אל הפעולות: ונוכל להמשילו משל נאה ואמיתי הוא מודיע כל פרטי הדרוש הזה והוא המשל אל הנשמה המתפשטת בגוף ופועלת על ידו. וידוע כי אבר היד אין פעולת היד תלוים בו כי כמה וכמה יש להם ידות ואין להם כח פעולתם מפני שאין החיות והנשמה מתפשטות ביד ההוא אם כן כמלא עקר הפעולה תלוי בנשמה המאירה ביד ההוא. והנה באמיתית כאמר שאין שינוי בנפש היד מנפש העין וע"כ אין פעולתם שוות שזו פעולתה ראייה וזו פעולתה המישוש, אבל הפעולה תלוי, באמיתית הנפש הפנימית ומשתנות על ידי האבר המיכן כמראה הפעולה ושינוי הפעולה אינו בנפש אלא או ביד או ברגל בשיתוף הנפש עם האבר ההוא העושה הפעולה ההיא, והנה כאשר נשאל מהו הגדר הרגל או היד לא יחלק באמיתות כ"א נכח הנפש השופע כיון שהוא כח

כמלא זולתו ואפס בלעדו ואין מהות אחר ממנו כי יוצר הכל הוא והלא הכלים לא קדמו לו ק"ו כמאה"כ מי הקדימני ואשלם וגו' כמלא שכל התהוות הכלים הוא מעצמותו י"ת ואלו הי' ק"ו מסתלק רגע מהם לא תוכל לומר שהיו הכלים נשארים בלי קיות כ"א שהיו מתבטלים לגמרי וכמבו' בזוה"ק ותקונים אלו אסתלק שפע מכהון רגע' קדא היו מתבטלים והיו חוזרים למקורם מקמת שכל התהוותם וקיומם הוא מעצמותו ית' ובלתי עצמותו י"ת המה היו כלא היה לגמרי מאחר שאין דבר זולתו ואין חוץ ממנו ואין כמלא בלעדו. וביותר קשה להולמו לפי דעת' ענין הקליפות והס"א אשר המה נתגלים לנפרדים גמורים מאין הוא התהוותם הגם שהרמ"ק ז"ל ביאר בשער התמורות שהוא כמו הדגן כאשר הוא בשלימות אין נמצא בו שום פסולת ואחר אכילתו יוצא ממנו פסולת נמצא הגם שהי' הפסולת ממנו אבל בעודנו בקיומו לא נראה בו שום פסולת וגם המשיל לטיפת הזרע בשעודנו בקו של האדם היא מהמובחר שבאדם וכאשר יצא לחוץ ונתהווה ממנו הולד הקי יוצא מהטיפה פסולת מרובה וכמ"כ המשיל המדות דאצי' בשעודם בבקי' אצי' הרי אין בהם שום תערובת פסולת כלל כ"א כח המאציל בנאצלים בלי פרידא כלל אך בהתגלותם לחוץ לבי"ע שם נתגלה הפסולת כן הוא כוונתו ז"ל הגם שאין זה לשונו ממש ודבר זה אין הדעת סובלתו שיהי' ק"ו הרע נפעל מעצמותו ית' וגם שיהי' הרע' בקו ק"ו רק שבשם אינו נגלה כי הלא מקרא מפורש לא יגורך רע ומקרא מלא דבר הכתוב מפי עליון לא תצא הרעות אפי' בבקי' יציאתם לחוץ כי מאחר שהוא לבדו ואין זולתו כלל איך יצא ק"ו מאתו ההיפוך לגמרי כי לפי דעתם ז"ל מוכרח להיות כח הפסולת באצילות שהוא הכלים המתהוים מעצמותו ית" והוא קד בהון רק שאינו נגלה. ועוד קושי' לפי דעתם ז"ל שכל הכלים המה בדרך השתלשלות עילה ועלול הרי אין הדעת סובלו מכמה פנים א' הוא כי כל עלול מוכרח להיות איזה שייכות לעילתו ולשון השתלשלות מורה ע"ז כשלשלת שנאחז זב"ז מוכרח להיות איזה אחיזה זב"ז ואיך יתכן להיות הכלים עלולים מא"ס ב"ה אשר הוא רחוק מגדר הכלים רוממות מעלות לאין קץ וכמאמר התיקונים אשר אפילו כ"ע אוכם הוא קדם עילת העילות מאחר שהוא אינו בערך וגדר עולמות כלל כמאמר אין ערוך לך ואיך יהי' שייך לומר שיהא א"ס ית' עילה אפילו לבקי' כתר אשר הוא אינו מגדרו וערכו.

№ 3.

ועתה נבוא לבאר בעז"ה וישועתו ית' דהיינו הקדמה אחת להבין החלוק בין עצם לאור אשר לכל הנמצא בעולם מוכרח בכל בקי' עצם דהיינו עצמות המהות של כל דבר ואור הוא הנגלה ממהותו לזולתו וכמו למשל השמש יש בה עצם מהותה והוא הנקרא מאור ויש בה אור שהוא התפשטותה להאיר בכלל העולם והנה הגם שהאור הוא מעצמות מהותה אעפ"כ בעוד האור בגוף השמש לא תקשב למהות בפ"ע אבל בבקי' התגלותה לכלל העולם תקרא בשם אור השמש והנה בעצם מהותה לא תמצא שנוי בעולם כי הכל

הולד, וכי יעלה על הדעת שבמות האדם שהוא מובחר הגוף יתהווה בו מליאות הזוהמא ההיא, לא ולאי שאם כן יספ' כרגע אבל הזוהמא ההוא מתהווה בהמשכת הטפה זרעית ממקום למקום וממדרגה למדרגה מתהוה הזוהמות. בהבדל המובחר יתהווה ממנו הולד והשאר מתהוה הזוהמא, וכן הדברים באצילות למעלה במקומה אין דבר רע, אמנם בהמשכת' למטה יתהווה ממנו בהבדלת הטהרה והקדושה דבר טמא שהוא הפסולת סיגי הזהב.

№ 2.

והנה הגם שבזה תקנו תקון רב שבעצמותו י"ת אין שינוי בכל ההתמשכות כי כל ההתמשכות מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין הכל הוא מעצמותו י"ת ואעפ"כ לא אשתני כ"א השנוי הוא מצד הכלים אעפ"כ עדיין לא יצאו ידי קושית ביאור כדי הצורך ולא ימלט מכמה שאלות א' הכלים בעצמם האיך תדין בהם ואיך התהוותם אם כאמר שהתהוותם הוא מעצמותו י"ת הלא תמצא ק"ו שנוי בעצמיתו מצד הכלים כי אפילו באצילות אשר שם הוא עיקר היחוד הלא מוכרח אתה להעריך איזה שנוי ק"ו כי אין דומה מקודם אצילות אשר אורו י"ת בלי התלבשות אשר לית מק' תפיס' בי' בבקיכת השג' כלל ובאצילות הרי יש איזה תפיסא והשגה מצד הכלים ומה גם כי כל בלי משוכה מקבירו הגם שהשתנות הכלים המה בכח א' אעפ"כ יש בהם איזה גלימו להיותם כח להעולמות אשר תקתיהם אשר נפעלו מהכלים מה שלא תוכל אומר כן בא"ס י"ת שלא בערך הכלים אשר אינו נתפס בשום ערך ודמיון לעולמות וכש"כ וק"ו אחרי יציאת הכלים לפועל בבי"ע הרי נגלו לנפרדים גמורים מה תדין בהם אם המה מעצמותו י"ת הרי נשאר קושיית המוקרים א"כ עצמותו נתגשם ק"ו ונחלק לחלקים ופרוד ושנוי ורבוי אשר המה מצד הכלים כו' ואם תאמר ק"ו שהאציל וברא את הכלים בלי התמשך עצמותו י"ת הלא תמצא דבר זולתו ק"ו והלא כל היחוד והאמונה תלוי בזה שאין זולתו כלל והוא י"ת שוה בכל העולמות בתכלית השוואה גמורה אפילו מצד הכלים כמאמר הכ' אני ראשון ואני אחרון ואת השמים ואת הארץ אני מלא בלי שום שנוי כלל וכמאמרז"ל הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו דהיינו שהוא ית'הוא מקורם של הכלים דהיינו שהכלים הם מאמיתותו י"ת דווקא. וכל המשלים אשר המשילו דהיינו מאור השמש ומהתפשטות הנפש בהגוף והעליות ומהכדורים ומהמים לא ידלקו כי כל אלה כליהם המה מהות נבדל מהאור אשר בתוכו כמו אור השמש המאיר בכלל העולם ובבתים הרי קלל העולם והבתים אשר מאיר בהם המה מהותים נבדלים בגדרם ממהות השמש המאיר בהם גם התפשטות הנפש בגוף הרי הגוף הוא נבדל ממהות הנפש בבריאה כי הנפש הוא רוקני הנמשכת מהאופנים והגוף הוא בשר גשמי הנתהווה מטיפת אביו ואמו וכן המים בהכלים והעליות והכדורים הכל המה מהותים נבדלים בגדרם אשר ע"כ שייך לומר בהם שאין ההשתנות מצד האור כ"א מצד הכלים אבל הבורא י"ת אין התפשטותו בעולמו כמו התפשטות האור בקלל העולם או כמו התפשטות הנפש בהגוף מאחר שאין

גם להאיר בו ולהחיותו אבל כב"י בעצמותו י"ת אשר אין דבר זולתו ואין מהות נמצא בלעדו י"ת כי הוא לבדו ואיך תייחס אליו בחינת יציאת האור וגם לחלק האור מעצמותו י"ת והלא מאחר שאין בלעדו כלל למי יתגלה ממהותו לקוראו בשם אור. שכית המקבלים האור מאין נתהוו מאחר שיוכר הכל הוא וכל הנפעלים המה מכחו לבדו י"ת יפול בו השאלה הנ"ל הלא המקבלים יחשבו לשנוי ח"ו בעצמותו י"ת כו' אשר להאיר כל הספיקות והשאלות האלו מבואר בע"ח סוד הצמצום והחלל וקו"ח דהיינו שידוע מארז"ל עד שלא נבה"ע הי' הוא ושמו הגדול בלבד ובלשון הזוה"ק והמקובלי' שהיה האור כמוס בעצמותו י"ת עד שעלה ברצונו הפשוט לגלות שלימותו יתברך והיה הכל ממולא מאא"ס י"ת ולא הי' מקום להתגלות אורו בבחינת אבי"ע וגם לא היה מקום לגילוי אבי"ע צמצם א"ע יתברך כב"י ליתן מקום לגילוי אבי"ע ולגלות אורו עליהם ולבאר זה הנה המאציל י"ת נקרא שלימותא דכולא וכולל הכל כידוע שבכל דבר הגבוה ככלל מדרגת הנמוך ובכל כח העליון מוכרח להיות בו כח התחתון כמשל חכם גדול יש בכח חכמתו שכל הקטן אך הוא בטל מצד גילוי חכמתו הגדולה הרי חכמת הקטן בטילה במהות' בחכמה הגדולה ואין להעריך שם חכמת הקטן כן הוא כב"י מאחר שהוא יתברך הוא עליון על הכל עד שאין לשער מעלתו וגבהותו עד אין קץ ממילא מוכרח להיות כל כחות התחתונים הנפעלים בכחו הגדול והגבוה אך שהמה בטלים לגמרי מצד רוממותו י"ת עד שאין להעריך אותם כלל נגדו י"ת לאיזה בחי' אך על כל זאת מצד שלימותו יתברך אשר מטבע השלם להשוות מדותיו מגבוה שבגבוה לנמוך שבנמוכים להיות מתפשט בהם בשוה ולהיות הכל בהשואה גמורה כמא"הכ מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח והמגביהי לשבת המשפילי לראות ואני ראשון ואני אחרון וכמרז"ל במקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא ענותנותו דהיינו רכ"ד וסוכ"ד המה אצלו בהשואה גמורה באופן שכל הנמצאים הנפעלים מוכרחים להיות בכחו י"ת מצד אמיתות המצאו כי ידוע שכח הפועל בנפעלים כן מוכרחים להיות כל הנפעלים בכחו ית' אך באופן אשר לא נודע ואין בו השגה כלל אשר יהי' כל הנפעלים בכחו י"ת ואעפ"כ ישתוו בהשואה גמורה כי כמו שלא נודע מהותו כך לא נודע השוואתו י"ת בהם ומצד מהותו י"ת אשר אין לשער ואין לתאר אליו שום ערך והוא כל יכול להשוותם בהשוא' גמורה וכל הבחי' המה בכחו ממש אשר אין לתאר אל עצמותו י"ת אפילו בחי' יחוד המורה על איזה מהותים רק שהמה מיוחדים כ"א שהכל הוא כחו לבדו בעצמותו י"ת ולכן לא תליא ביה שאלתא ולא אסתכלותא דמחשבה כלל וכאשר מבואר לעיל מזה.

והנה כדי לתאר בבחי' גילוי כחו י"ת בבחינת דרגין הנקרא (בשם) אור כמוס בעצמותו י"ת מוכרח לתאר הצמצומים מצד עצמותו שלא בערך הדרגין כי מאחר שעצמותו איננו בערך הדרגין כלל אז אין מקום לגילוי כחו י"ת שבבחי' הדרגין והצמצום ההוא שאנו מתארים מצד עצמותו י"ת הוא כח' אויר קדמון שאינו נתפס לשום גילוי מהות כלל כ"א לא יפנה מכל וכל מצד עצמותו י"ת לא יגלה כלל לעולם גילוי כחו י"ת שמצד בחי' הדרגין הנמצאים בכחו מאחר שכחו שבבחי' הדרגין איננה בערך א' כלל

הוא בעצם ונושא אחד אבל בצורה תמצא שנוים רבים מצד המקבל צורה כידוע וכמ"כ הוא ג"כ בנפש האדם יש בה עצם מהות הנפש המחי' את הגוף מראשו ועד רגלו אשר מצד עצם הנפש לא תמצא בה שום שנוי והתחלקות כ"א שמחי' את הגוף בשוה דהיינו בבחי' חיות הגוף אין הבדל בין חיות הראש להרגל הכל הוא חיות אחד הכולל כל חלקי הגוף בהשוואה אחת ויש בה אור דהיינו גלוי מעצם מהות' באיברי הגוף בבחי' זו תמצא שנויים רבים שאינה דומה התגלותה במוח כהתגלותה ברגל וכל הפרטים הכל הוא מצד התגלותה ואין צריך להאריך בזה כי כבר יש ביאור לזה בפרקי' הקודמים אך זהו הקדמ' ותחל' להבנה שמצד העצם אין שום שנוי ואינו בערך שנויים וכל השנויים המה מצד האור בכדי שעי"ז יתוקן ויובן למשכיל למעלה הגם שלא יתדמה לגמרי המשל אל הנמשל כאשר קבו"ל ויבואר לקמן אעפ"כ בזה ידמו שאין השנוי מצד העצם כ"א מצד האור וכן הוא כנ"ל יש הבדל מצד עצמותו ית' שמצד עצמותו אין לתאר אליו שום שנוי ח"ו בכל הנפעלים כי הוא נמצא בכל העולמות עליונים ותחתונים בהשוואה גמורה מריש כ"ד עד בלי שנוי כלל כמאמר הכ' אני ראשון ואני אחרון ממש בהשוואה גמורה ואת השמים ואת הארץ אני מלא דייקא כא' השנוי הוא מצד האור שהוא הגלוי הנגלה מאורו ית' בבחו' אוא"ס בזה יש שנוים שאינו דומה אא"ס ית' הנגלה קודם בריאת העולם שהוא התגלותו ית' בבחי' א"ס בלי גבול לאורו ית' הנגלה בבחי' עולם ואינו דומה הגלוי בעולמות עליונים לעולמות התחתונים וכן בכל פרט ופרט וכל השנוים המה מצד המקבלים האור שאין נגלה אל המקבלים כ"א לפי ערך עילתו שאין מקבל יכול לקבל בהכלי שלו כ"א לפי ערך הכלי שלו אבל לא מצד עצמותו י"ת אשר אין מעלים ומסתי' לפניו י"ת.

№. 4.

erscheint im dritten Hefte.

№. 5.

עדיין יקשה למעיין להבין כמה ענינים א' הוא כי החלוק בין עצם לאור אין שייך לומר כ"א מצד הפועל והנפעל שהם ב' מהותים נבדלים דהיינו כמו במשל הנ"ל השמש המאיר לארץ ולחלל העולם אז שייך להעריך ההבדל שבין עצם לאור כי העצם הוא מצד גוף השמש שלא בבחי' התגלות אורה לחלל העולם והאור הוא אחר יציאתה להאיר בחלל העולם. כי חלל העולם הוא מובדל מגוף השמש ומהות נבדל אז נופל בו היקום יציאת האור לחוץ וכן הנפש המתפשטת בהגוף מאחר שהגוף הוא מהות נבדל מהנפש שייך בזה לחלק בין עצם הנפש לאורה שהוא התפשטות' בגוף כי עצם הנפש הוא מצד מהותה שהוא נש רוחני ואורה הוא החיות המתפשט בהגוף שהוא

הצמצום הוא בבחי' נקודה האמצעית הגם שאין לתאר אליו ית' מצד פשיטותו ית' שום תואר כו' כ"א לשבר את האוזן מחמת שהצמצומים הוא בבחי' השוואה גמורה אשר הוא ית' שוה בכל צד בבחינת המציאות באופן שאין לתאר אליו ראש וסוף או מעלה ומטה אפי' מצד הנמצאים אשר בכחו ית' כי הוא שוה בהם בתכלית ההשוואה מצד שלימותו ופשיטותו ית' אשר כל הנקודות שוין אלו מרכ"ד עד סוכ"ד המה בהשוואה גמורה לכן הצמצום הוא בכדי שיהי' מקום להתגלות הדרגין וא"כ מוכרחים אנו לתאר התגלות המקום הנ"ל בבחי' ריחוק בכדי להאיר אורו עליהם מרחוק כי הגם שהי' בבחי' סילוק אורו הגדול בכדי לגלות הדרגין ח"ו שנסתלק מכל וכל כ"א שסילק אורו והשפעתו שבהתגלות רק בבחינת צמצום להסתיר בכדי ליתן מקום לגילוי הנ"ל אך אעפ"כ לא סר התגלותו מאתם ח"ו כ"א מרחוק נראה עליהם וכמו למשל בהגדל מאדם המצמצם ומסלק שכלו הגדול בכדי שיהיה מקום לגילוי השכל הקטן אך אעפ"כ אפי' בעת הצמצום לא נסתלק שכלו לגמרי כי שכלו מקיף וסובב לזה ההסתלקות של חכמתו איך להמשיך מקום לגילוי השכל הקטן בכח פרט ע"פ חכמתו כ"א הצמצום הוא מהגילוי בשפע חכמתו להיות מקום לגילוי השכל הקטן בכל פרט ע"פ חכמתו כן הוא הנתינת מקום לגילוי הנבראי' נק' צמצום מהתגלות אורו השוה בבחי' א"ס אך עכ"ז לא סר כחו ח"ו מהמקום הזה כ"א מאיר אורו ית' בבחינת ריחוק וד"ל וזהו שנתרחק סביבות העיגול המבואר בע"ח והנה מאחר שהוא שוה יתברך כן ריחוקו מאורו המאיר בריחוק הוא שוה בכל הדרגין ואופן השוה לא תמצא אלא בעיגול דרך משל בגשמי אין דבר שוה כמו העיגול אשר הוא שוה בכל חלקי' ואין בו מעלה ומטה וראש וסוף כידוע כן כינה לאור א"ס ב"ה שסביבת המקום פנוי בבחינת עיגול דהיינו שהוא שוה מכל צד ומאיר אורו בכל הנמצאים בהשוואה רק שמאיר בריחוק הנ"ל וכמו שהעיגול כשתרצה לעשותו (ולהשוותו) להשוואה מוכרח להיות בתוך העיגול מרכז ונקודה אמצעית אשר עליו סובב העיגול אשר יתואר במחוגה ומוכרח לעמוד על הנקודה אשר עליו תסובב המחוגה ויהי' הנקודה האמצעית מכל צד בהשוואה גמורה כן כינה בהצמצום מאוא"ס ב"ה בנקודה אמצעית כדי שעי"ז יסוב כחו ית' בהשוואה מכל צד ודי בזה למבין למשכיל:

והנה בחינת הצמצום הזה נק' צמצום השני כי צמצום הראשון נקרא אויר קדמון הוא כדי ליתן מקום לגילוי אורו ית' בבחינת א"ס בכדי שיתכן לקרותו בשם אוא"ס והצמצום השני הוא צמצום אורו ית' בבחינת א"ס כדי ליתן מקום לגילוי כח הנבראים ואצילותם שבעצמותו ובצמצום השני יש שני בחינות צמצומים דהיינו צמצום הא' הוא ליתן מקום פנוי לגילוי אבי"ע וצמצום הב' הוא המשכתו ית' למלאות המקום פנוי דהיינו להתגלות בבחינת כח הנאצלים אשר מכחו הא"ס ונקרא זאת ההמשכה בחינת קו שהוא צינור דק דהיינו להמשיך המשכה דקה מעצמותו ית' שלא בבחינת גילוי אורו הגדול ית' בבחינת א"ס בבחינת השוואתו ית' הגם שהמשכה זו ג"כ בחינת א"ס אך הגילוי א"ס ית' הוא בדרך פרט והנה הגם שהפרט הוא ג"כ א"ס ית' כי אין להבדיל ח"ו המשכתו ית' מעצמותו ית' בבחינת אוא"ס רק שהסתיר ית' אורו הגדול שהוא גילוי השוואתו בכל הנמצאים בבחינת א"ס בכללית

אפי' כטיפה מים לגבי כח עצמותו שאינו בערך דרגין כלל איך יתכן לגילוי הזה אשר הוא בטל לגמרי לגבי עצמותו אשר ידוע בכל המדריגות אשר בעת התגלות העליון אין מקום לגילוי המדריגה הנמוכה הימנה כש"כ וק"ו בעצמותו א"ס ב"ה אשר אין קץ ואין תכלית לרוממות מעלתו וגם מהותו על ערך כח העולמות שבעצמותו וד"ל:

והנה אחר תואר הצמצום הזה אזי יתכן לקראו בשם א"ס ב"ה כי אזי יתכן לקראו בשם גילוי כחו י"ת שבבחי' העולמות והנה הגילוי הזה הגם שהוא בחי' גילוי כח הדרגין שבעצמותו י"ת הרי מצד השוואתו י"ת בהם ושלימותו הרב אשר כח העולמות שבכחו משתווה בעצמותו י"ת באין הבדל כ"א בהשוואה גמורה עם עצמותו י"ת עדיין אין מקום לגילוי הדרגין והעולמות אבי"ע כאשר הם בכחו בבחי' פרטיותיהם דהיינו כחו שבבחינת העולמות בבחינתם לבדם מצד כח השוואתם י"ת המשתווה בהשוואה עם כח עצמותו שלא בבחינת העולמות כמבו"ל אז מוכרח אתה לתאר מקום פנוי ולצמצום דהיינו סילוק אורו יתברך הכולל המשתווה בהשווא' גמורה עם עצמותו י"ת בכדי שיהי' מקום לגילוי כח אבי"ע אשר בכחו בבחינת פרט וזהו הצמצום המבואר בע"ח וזהו לשונו דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור העליון ממלא כל המציאות ולא הי' שום מקום פנוי ואויר ריקני וחלל אלא הי' הכל ממולא מא"ס פשוט ההוא ולא הי' לא בחי' ראש ולא בחי' סוף אלא הכל הי' בחי' אור א' פשוט שוה בהשוואה אחת והוא הנק' אוא"ס וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברא את העולמות ולהאציל הנאצלים ולהוציא לאור שלימות פעולותיו ושמותיו וכנויו אשר זאת היתה סיבת בריאת העולמות והנה אז צמצם א"ס א"ע בנקודה האמצעית אשר בו באמצע ממש וצמצם האור ההוא ונתרחק אל צדדיו סביבו' הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל ריקני מנקודה האמצעית ממש ע"כ דהיינו כאשר מבואר לעיל שכל המציאות הן בכחו י"ת וכאשר המה בכחו י"ת הי' אור עליון פשוט ממלא כל המציאות בהשוואה אחת בבחי' זו שהוא השוואתו י"ת בכל המציאות והיאך יתכן לקראתו בשם אוא"ס כמבו"ל שעיקר קריאה בשם אוא"ס הוא מצד המציאות הנמצאים בכחו וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא את העולמות אז הי' הצמצום בכדי לגלות שלימותו י"ת בכל פרטי הדרגין בכדי להיות מקום לגילוי הדרגין כי שם אוא"ס הוא מצד המציאות הנמצאים בכחו כי מצד גילוי שלימותו י"ת בבחי' השתוותו ופשיטותו הלא לא היה מקום לגלות פרטיות הכחות הנמצאים באמיתיות המצאו לכן לבחי' גילוי הדרגין אשר בכחו בפרטיות מוכרחים אנחנו לתאר הצמצומים דהיינו סילוק אורו דהיינו התגלותו יתברך בכח המציאות בבחי' שלימותו י"ת והשוואתו בכדי שיהיה מקום לבחי' גילוי כח הדרגין שבעצמותו וזה נקרא אויר ריקני וחלל מהגילוי הנ"ל אבל לא ק"ו שיהי' ריקני לגמרי ממש ק"ו להעלות על הלב ולהרהר שיהי' ריקן אפי' רגע אחת מעצמותו רק מצד הגילוי כו' אבל עצמותו הוא לעולם ועד בלי הפסק עולמות וגם הריקון מצד האור אינו כפשוטו ק"ו כ"א מלדינו ולגבי דידן מוכרחים אנו לתאר מצד גילוי הדרגין בפרט שיהי' מקום ריקני באוא"ס ב"ה בבחי' פשיטותו כי אל"כ איך יהיה הגילוי אך מצד עצמותו י"ת כל יכול וכאשר יבואר לקמן בבאור יותר והנה

נפעלו בבחי' מכוון ונק' עולם המושכל גלוי חיות זה נק' בערך העולמות בחי' נשמה לגלוי החיות הנגלה ביצירה ועשי' ונק' בחי' בינה של העולמות שהוא הבנת כל הנעשים ונולדים ואלי' הוא כח החיות המתפשט בהם בדרך כלל ובדרך העלם ונסתר והוא כח הכולל חיותם של בחי' בי"ע בדרך כלל שהוא הא"ס המתפשט מהם להחיות הבי"ע ובתוכו כלול כל החיו' של בי"ע בכח א'לבד הכולל כל חיו' העולמות בכלל ובפרט רק שהם אינם בבחי' גלוי ונק' אבי' בערך עולמות בחי' חכמה דהיינו כח מה שהוא כח מהות של כל העולמות כאשר הם אצל א"ס ב"ה ובחי' חיות זה אינו נגלה בהעולמות כ"א שהוא כוחם והתהוותם והתנהגותם ע"י א"ס ב"ה בלי שום שינוי והתחלקות כמבואר לעיל וכ"ז הוא בערך עולמות דהיינו בבחי' התפשטותו י"ת בעולמות והנה הא"ס בעצמו י"ת מאחר שהוא אינו בערך דרגין כלל ואינו בערך עולמות והוא פבתה"פ אשר אין להעריך אליו שום ערך דרגין והתגלותו והתקשרותו י"ת הוא בבחי' פלא בלי ידיעה והשגה כלל איך נפעלו ממנו "ת עולמות ובחי' זו נק' א"ק דהיינו כח התקשרות א"ס ב"ה בהמשכתו לעולמות הוא בבחי' פלא ואינו מושג בבחי' עולמות ונק' בחי' כתר של העולמות שבחי' התקשרותו אינו בערך עולמות ואין להעריך זה בגדר א' כ"א כח פשוט מעצמותו י"ת ולכן אין לבחי' זה שום שיתוף מכל העולמות שאינו בערך השפעה כמו בחי' עולמות התחתונים דהיינו אבי"ע הם נערכים בערך השפעתו בבחי' עולמות רק שהמה מיוחדים בכחו ובחי' המשכות חיות העולמות נק' אחד שהוא משותף דכר ונוק' דהיינו בחי' משפיע ומקבל אבל בחי' א"ק הזה נק' יחידו של עולם דהיינו שאינו בערך משפיע ומקבל כ"א כחו לבדו י"ת הכולל כל חיות העולמות בבחי' א'. „וכל שאנו קוראים עולמות העליונים והתחתונים המה מעלתם ורוחניותם כל שנתגלה הרוחניות ביותר הוא בחינת מעלה לגבי גילוי הגשמיות התחתון הנגלה אבל אין הפירוש כמו שמדמים הבריות שעולמות עליונים גבוהים חס וחלילה וכ'ו אלא שעולם העשי' הוא הנראה לנו לעיני גשם אבל כשתעמיק יותר ותפשיטוה' מגשמיות הוא עולם היצירה וכשתפשיטו יותר הוא עולם הבריאה וכשתעמיק יותר מהותו הוא עולם האצילות עד אין סוף ברוך הוא." אבל הכל הוא בערך העוה"ז הנגלה אבל מה שאינו בערך העולם זה אינו בערך בריאה כ"א א"ס לבדו ית' לכן אסור לחקור בדבר זה.

(מן Nr. 2 עד Nr. 6 מספר עבודת הלוי להרב מוהר"א הלוי ז"ל חלק ב' דף ס"ב עמוד"ב ומדף ע"א עד דף ע"ז).

כ"א גילה מאורו י"ת פרט א, שהוא המשכה דקה מן הדקה אבל ההמשכה
הוא ג"כ בחינת א"ס אשר בכח ההמשכה ההיא ג"כ אין לתאר עדיין בחינת
דרגין ובחינת גבול ח"ו כ"א הוא התחלה וראשית ומקור לגילוי העולמות
אבל עדיין אין לתאר ח"ו גבולים מחמת קירובתו אל המאצי' ודבוקו בו י"ת
הרי כל הנמשך ממנו כמוהו וכמו למשל בהבדל מחכ' גדול כאשר מצמצם
גילוי כח חכמתו הכוללת אשר כלולה מכמה חכמות לאין קץ המשתווים
בערכו ערך מהות חכמתו בכדי להמשיך פרט א' מחכמתו מוכרח להמשיך
איזה המשכה מבחינת חכמתו דקה מן הדקה בכדי להתמשך לגילוי החכ'
הקטנה בפרטיותה והנה המשכה הזו עדיין מחוברת עם כח חכמתו בעצמה
ומהותה המתמשך לגילוי החכ' הקטנה ואין חילוק בין המשכה הזו בין עצם
ההמשכה הכללית כ"א שהמשכת חכמתו הכללית כוללת כל מיני חכ' שבכח
חכמתו והמשכה זו הוא גילוי בבחינת פרט לבדו אבל המשכת הפרט הזה
הוא משתווה ג"כ עם ערך חכמתו ועדיין לא יצאה לחוץ ממהות חכמתו
שבחי' הבדל כן הוא בנמשל שהקו הנמשך מעצמות אוא"ס ב"ה אין הבדל
בינו לבין אוא"ס הגדול שבעצמותו כ"א שבאוא"ס שבעצמותו הרי הוא כולל
כל חלקי המציאות בהשואה גמורה עם עצמותו י"ת שלא בבחינת המציאות
ומשתווה עם עצמותו י"ת עד שאין מקום לגילוי כח המציאות שבא"ס י"ת
בפרט מחמת גילוי הגדול שבעצמותו י"ת המשתווה עם כח המציאות בשיווי
גמור ומחמת זה לא הי' גילוי לכח המציאות בבחינתם לבדם כ"א התגלותם
של כח המציאות הם כאשר הם מצד עצמותו הגם שהי' הצמצום בבחינת
אויר קדמון בכדי שיתגלה כח המציאות שבכח האוא"ס י"ת עכ"פ עדיין לא
סר כח עצמותו הכולל שבכל הדרגין להשוותם בהשואה גמורה.

№ 6.

ועתה נבא לבאר להבין מעט איך הם כל הבחי' ההם מצד התקשרות
העולמות בא"ס ב"ה ונתחיל לבאר מצד העולמות מתתא לעילא עפ"י המשל
הנ"ל דהיינו עולם העשי' נק' גוף בכלל בבחי' הרגשה וגילוי החיות הנגלה
מא"ס ב"ה בבחי' עשי' הוא בחי' נפש דהיינו פעולת העשי' הנגלה כ"א בבחי'
עשי' כמו הגלגלים וצבא השמים ובכל הברואים שהם על הארץ אשר בכולם
נגלה החיות מא"ס ב"ה הגלגלים בסבובם ומהלכם וכן לצבא השמים הנגלים
בגוף וגשם כמו השמש והירח וכוכבים אשר בכולם נגלה חיות הבורא י"ת
בסבובם ותנועתם כמארז"ל השמש יוצא ממזרח ומשתחוה למערב כלפי השכינה
וכן בארץ וכל אשר בה דהיינו במדבר וחי ובצומח נגלה חיות ואפי' בדומם
יש בהם אופנים הנגלים אשר מזה נגלה חיות הבורא ב"ה וגלוי החיות זה
מא"ס ב"ה נק' בחי' נפש וגם נק' מ"ל בערך העולמות והתגלות חיותו י"ת
בבחי' יצי' אשר שם נגלים כח כל העשי' בבחי' מדות וחיות אלקי המנהיג
את כל כחות עשי' כמבו"ל בפרקים הקודמים נק' חיות היצי' בחי' רוח
ונק' מדות שהוא בחי' ז"א ובעולם הבריאה שהוא השכלת כל הנבראים
הנגלים בבחי' בריאה מאת הבורא ב"ה וטעם ומכוון של כל נברא אשר כולם

ERRATA.

Seite	19	Zeile	6	von	unten	statt	Glück	l.	glück
„	19	„	7	„	„	„	Unglück	l.	unglück
„	27	„	8	„	„	„	insolvirf	l.	insolvirt
„	34	„	12	von	oben	„	zwischen den	l.	zwischen dem
„	34	„	13	„	„	„	unendlichen	l.	Unendlichen
„	34	„	14	„	„	„	Bestand des	l.	Bestand der
„	34	„	19	„	„	„	unsichtbaren	l.	sichtbaren
„	36	„	2	von	unten	„	Nalches	l.	Malches
„	40	„	12	„	„	„	Begrif	l.	Begriff
„	41	„	8	„	„	„	Begrif	l.	Begriff
„	44	„	1	von	oben	„	gemäss	l.	genügt
„	64	„	12	„	„	„	יגורף	l.	יגורך
„	64	„	16	von	unten	„	עדש יכנם	l.	עד שיכנם
„	66	„	16	„	oben	„	sehn	l.	sehen
„	69	„	16	„	„	„	Gedachte	l.	gedachte
„	74	„	3	„	unten	„	wie in	l.	wie auch, dass
„	77	„	2	„	„	„	betreffen	l.	betreffen werden
„	77	„	10	„	oben	„	Natur, als	l.	Natur; als
„	78	„	17	„	„	„	Schule	l.	Schale.

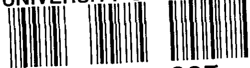
Errate zur Vorerinnerung.

Seite II.	Zeile 14	von unten	statt	machende,	machenden
„ „	„ 3	„ „	„	äusserliche,	äussere
„ III.	„ 5	„ oben	„	scheinende,	scheinenden
„ „	„ 2	„ unten	„	der letztgenanten,	zwischen dem des.

Anzeige.

Den geehrten Subscribenten dieses Werkes diene zur Nachricht, dass das 3te Heft Anfangs November l. J. die Presse verläst. Die Subscribtions - Bedingungen bleiben dieselben wie früher.

Wer beim Herausgeber J. S. Herzog in Krakau direct abonnirt, erhält dasselbe mit 75 kr. ö. W. oder (15 Sgr.) pr. Heft, und auf 10 Exemplare 1 frei Exemplar dagegen ist bei Bezug durch den Buchhandel der Preis auf 1 fl. ö. W. (20 Sgr.) festgesetzt.




UNIVERSITY OF CHICAGO
44 757 995

